LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*

Aurelian Bondrea
SOCIOLOGIA CULTURII (ediția a IV-a)

Aurelian Bondrea
SOCIOLOGIA OPINIEI PUBLICE ȘI A MASS-MEDIA (ediția a II-a)

Nicolae Radu, Carmen Furtună și colab.
PSIHOLOGIE SOCIALĂ

Mihaela Minulescu
TEORIE ȘI PRACTICĂ ÎN PSIHODIAGNOZĂ

Florian Tănăsescu
ISTORIA SOCIALĂ

Ștefan Costea
ISTORIA GENERALĂ A SOCIOLOGIEI

Ștefan Costea
ISTORIA SOCIOLOGIEI ROMÂNEȘTI

Constantin Cuciuc
SOCIOLOGIA RELIGIILOR

Mihai Golu
FUNDAMENTELE PSIHOLOGIEI. Vol. I, II

Florian Tănăsescu
DOCTRINE ȘI INSTITUȚII POLITICE

ISBN 973-725-102-4
9 789737 251022

Preț: 103.000 Lei
TVA 9%: 9.270 Lei
Total: 112.270 Lei

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*

Elena-Claudia Biriș
Societate și diversitate culturală

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*

Elena-Claudia Biriș

Societate și diversitate culturală

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*

ELENA-CLAUDIA BIRIŞ

SOCIETATE ŞI DIVERSITATE CULTURALĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BIRIŞ, ELENA-CLAUDIA
Societate şi diversitate culturală / Elena-Claudia Biriş. - Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2004
180 p.; 20,5 cm
Bibliogr.
ISBN 973-725-102-4

008(498)

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2004

Redactor: Cosmin COMARNESCU
Tehnoredactor: Marcela OLARU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 21.10.2004; Coli tipar: 11,25
Format: 16/61×86

Editura şi Tipografia Fundaţiei *România de Mâine*
Splaiul Independenţei, Nr. 313, Bucureşti, S. 6, O. P. 83
Tel./Fax.: 410 43 80; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE SOCIOLOGIE-PSIHOLOGIE

ELENA-CLAUDIA BIRIŞ

SOCIETATE ŞI DIVERSITATE CULTURALĂ

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2004

CUPRINS

Sub semnul lui Marte 7

Introducere 9

Capitolul I

CULTURA – FENOMEN SOCIAL COMPLEX

1.1. Conceptul de *cultură* în ştiinţele sociale. Studiul sociologic al culturii 13
1.2. Definirea conceptului de *cultură* 17
1.3. Cultură şi politică (Raymond Williams) 25
1.4. Capitalul cultural, formă a capitalului simbolic (Pierre Bourdieu) ... 31
1.5. Cultura ca sens şi procedeul explicativ „Diamantul Cultural" (Wendy Griswold) 34

Capitolul II

SOCIOLOGIA CULTURII. COMPONENTELE ŞI TIPOLOGIA CULTURII

2.1. Sociologia culturii şi raporturile sale cu alte ştiinţe 42
2.1.1. Raportul dintre sociologia culturii şi antropologia culturală ... 42
2.1.2. Raportul dintre sociologia culturii şi psihologie 44
2.2. Componentele culturii 46
2.2.1. Convingerile şi valorile 48
2.2.2. Normele 49
2.2.3. Limba 52
2.2.4. Simbolurile 54
2.3. Caracteristicile culturii. Principiile etnocentrismului, xenocentrismului şi relativismului cultural 55
2.4. Tipologia culturii 62

Capitolul III

VALOAREA – CONCEPT CENTRAL ÎN SOCIOLOGIA CULTURII

3.1. Noţiunea de *valoare*: aspecte etimologice şi definiţii 74
3.2. Direcţii de abordare ale valorii 78

3.2.1. Direcţia subiectivistă 79
3.2.2. Direcţia obiectivist-naturalistă 80
3.2.3. Direcţia obiectivismului transcendental sau transcendent (autonomismul) 82
3.2.4. Direcţia relaţionistă 82
3.2.5. Personalitate – valoare – atitudine 84
3.3. Caracteristicile valorilor 86
3.4. Valorile profesionale. Codul deontologic al sociologilor din România 97

Capitolul IV

DIVERISTATEA CULTURALĂ. CULTURĂ, SUBCULTURĂ, CONTRACULTURĂ

1.1. Subcultura ca tip de cultură 102
1.2. Contracultura. Tipuri de contraculturi 108
1.3. Explicaţii ale varietăţii culturale (ecologismul, funcţionalismul, marxismul) 114

Capitolul V

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

5.1. Etimologia noţiunii de *civilizaţie* 118
5.2. Definiţii ale *civilizaţiei*. Raportul dintre *cultură* şi *civilizaţie* 119
5.3. Teoria organică-sceptică asupra crizei culturii (Oswald Spengler) ... 124
5.3.1. Noţiunea de „criză culturală" 124
5.3.2. O. Spengler despre declinul culturii occidentale 126
5.4. „Ciocnirea civilizaţiilor" (Samuel P.Huntington) 130
5.4.1. Caracteristicile civilizaţiei. Tipuri de civilizaţii 130
5.4.2. Limitele teoriei lui S.P. Huntington. Critica lui M. Shahid Alam ... 133
5.5.Tipologia civilizaţiei 141
5.5.1. Civilizaţia industrială 142
5.5.2. Civilizaţia postindustrială 148
5.6. Postindustrializare vs.mcdonaldizare 156
5.6.1. Max Weber şi iraţionalitatea raţionalizării lumii moderne 158
5.6.2. Mcdonaldizarea: colivie de fier, de cauciuc sau de catifea? 160

Capitolul VI

ÎNTREBĂRI DE VERIFICARE ŞI TEME DE DISCUŢIE

I. Cultura – fenomen social complex 169
II. Sociologia culturii. Componentele şi tipologia culturilor 171
III. Valoarea – concept central în sociologia culturii 173
IV. Diversitatea culturală. Cultură, subcultură, contracultură 174
V. Cultură şi civilizaţie 175

Bibliografie 177

SUB SEMNUL LUI MARTE

Unul dintre gândurile care aproape mă obsedează este ce vom face în situaţia actuală în care se găseşte întreaga lume? Da, întreaga lume *deoarece astăzi, în „satul global" nimeni nu mai poate fi cu adevărat neutru, neimplicat, dezinteresat, cu atât mai mult cu cât trăim sub ameninţarea unui război nedorit (războiul din Irak) de către aparteneţii ambelor tabere, oamenii obişnuiţi ai acestei lumi.*

În acest context tensionat, ne trezim în fiecare dimineaţă şi deschidem temători televizorul care ne-a obişnuit deja să ne arate cele mai incredibile scene pe care nici un om nu şi le-ar fi imaginat. Aşteptăm tăcuţi şi trişti ca mai marii lumii să decidă (a nu ştiu câta oară!) pentru noi. Şi pare mai mult decât probabil că vor decide (din nou) greşit!

A scrie în condiţiile date o carte despre cultură şi civilizaţie, despre valorile general umane, despre bine, frumos şi pace, despre minunile creaţiei umane, în fond despre ceea ce avem mai scump, mai bun şi mai trainic noi toţi locuitorii „satului global", mi-a părut într-un moment de slăbiciune un gest fără sens. Acum când omenirea îşi pune problema supravieţuirii astfel de preocupări îmi păreau supuse unei amânări. Apoi, mi-am dat seama că este o tristeţe de moment şi că important este să-mi concentrez atenţia pe partea plină a paharului. În fond, şi în situaţiile tensionate, conflictuale, sângeroase se poate scrie despre cultură, asemenea unui demers terapeutic de care pot beneficia atât autorul, cât şi cititorii cărora li se oferă o ocazie de a-şi reaminti că omenirea a supravieţuit şi prin rezistenţa şi victoria a ceea ce ne face mai sensibili, inteligenţi, creativi, solidari, toleranţi, mai buni, prin ceea ce ne diferenţiază de animale (învăţându-ne totodată să le ocrotim şi să le îndrăgim) şi ne apropie de divinitate prin creaţie – cultura.

Thomas de Koninck (2001, p.21), citându-l pe Tony Anatrella (1993) scria: „... nu tot atât de nepotrivit ar fi să îndrăznim să vorbim din

nou despre cultură în fața ascensiunii, în societățile noastre de relativă opulență materială, mai ales în America de Nord și Europa, a fenomenului de autodistrugere, și la persoanele în vârstă, desigur, dar în special la tineri – drogul, violența, criminalitatea, panoplia de comportamente cu simbolică suicidară, sau pur și simplu suicidul în sensul literal al termenului – ce plătesc astfel cu prețul vieții pentru o societate cadaverică, lipsită de idealuri, pentru care nu e drept să fie ei blamați? Nu e aici mai degrabă problema urgentă pentru educatorii sau părinții care suntem noi toți, într-o măsură mai mare sau mai mică? Cum cultura nu s-a priceput să pună stavile nici sălbăticiei, nici calamităților economice, sociale și politice și nici acestor ultime rele ale societăților noastre, a te preocupa de cultură nu aduce cumva a evaziune și iresponsabilitate?" *Cred cu tărie că răspunsul este „nu".*

Sper ca umanitatea să înțeleagă momentul acesta de cumpănă, să poată spune „NU războiului", să încerce să rezolve variatele probleme de patologie socială și să meargă cu demnitate mai departe călăuziți de dictonul latin: ad astra per aspera!

Amintiți-vă parabola fiului rătăcitor din Noul Testament, *atât de actuală astăzi și mereu. Important este să ne amintim cu toții că a sosit timpul să ne salvăm regăsindu-ne pe noi înșine și pe ceilalți, să învățăm să ne iubim mai întâi pe noi și apoi pe cei din jur, terminând cu întreaga omenire. Și dacă simțim că nu o putem face, măcar să ne tolerăm unii pe alții, atât de diverși, atât de complecși și de interesanți, să dorim să ne cunoaștem și să ne înțelegem dorințele, aspirațiile, temerile și frustrările. Și apoi, pentru a putea continua impresionanta aventură umană, să ne dorim tihna și pacea. Acum, cât nu este prea târziu...*

Februarie 2003

INTRODUCERE

Lucrarea de față se adresează tuturor iubitorilor de cultură, în special studenților mei din generațiile trecute, prezente și viitoare. Ca umaniști, ca viitori specialiști în sociologie și psihologie, ei au datoria să înțeleagă rostul unei astfel de lucrări despre cultură.

Necunoscător al visului umanist, needucat în spiritul celor mai frumoase și demne idealuri și valori umane, cercetătorul de mâine este frustrat de una dintre cele mai importante etape ale formării sale, este un excelent candidat la mediocritate profesională, devenind periculos pentru comunitatea științifică pe care o reprezintă și pentru populația pe care o studiază.

Nu este o exagerare. Amintiți-vă romanul lui Aldous Huxley, *Minunata lume nouă* (1932), o distopie care aduce în discuție, printre multe alte teme interesante, problema libertății umane, a respectului pentru viața omului. Autorul englez propunea în acel an, 1932, o temă de meditație care a devenit din ce în ce mai actuală și care cere un răspuns grabnic: pot fi eradicate cele mai importante drepturi ale omului (dreptul de a fi liber, de a munci, de a vorbi liber, de a se bucura de intimitate și chiar de a fi nefericit) de dragul științei? Este o *dictatură științifică* (așa cum și-o imagina Huxley) legitimă numai pentru că ea are la bază cuceririle științei? Credem că răspunsul este *nu*. Sperăm că și cititorii sunt de aceeași părere.

Viitorii oameni de știință, profesori, cercetători, manageri, politicieni printre care se vor număra cu siguranță mulți dintre cititorii acestei cărți, în special aceia care vor activa în domeniile socio-umane, al sociologiei, psihologiei, filosofiei, antropologiei etc. au misiunea de a fi nu numai buni profesioniști, ci și personalități a căror vocație va fi întregită și susținută de valori precum adevărul, corectitudinea, respectul față de om și față de viața neprețuită a acestuia. Numai înțelegând

misiunea nobilă pe care o au de îndeplinit, tinerii sociologi, psihologi, pedagogi şi asistenţi sociali, vor avea sentimentele lucrului bine făcut şi al conştiinţei împăcate în tot ceea ce întreprind.

Sperăm ca rândurile care vor urma să trezească şi interesul celor care până în prezent s-au dovedind mai puţin preocupaţi de problemele culturii, mai exact de temele de studiu pe care şi le propune *sociologia culturii*.

Această primă lucrare îşi propune să aducă în atenţia cititorului câteva teme de interes pentru sociologia culturii, dar şi pentru alte discipline ale culturii, care au făcut obiectul discuţiilor şi disputelor din cadrul seminariilor, începând cu 1999 şi continuând în prezent. Prin urmare, studiul acestor teme rămâne deschis tuturor celor interesaţi, inclusiv autoarei.

Lucrarea debutează cu prezentarea unui concept complex, cel de cultură, al caracteristicilor şi tipologiilor sale, al unor modele şi procedee explicative şi interpretative mai „vechi" (P. Bourdieu) şi mai noi (W. Griswold). Desigur, au prezentat interes unele cercetări autohtone şi străine, studiile de caz şi noile perspectivele de cercetare ale fenomenului cultural.

O lucrare având în centrul său conceptul de *cultură* nu putea exclude din aria preocupărilor problematica valorilor, cunoscându-se faptul că valoarea reprezintă în accepţiunea multor autori esenţa, nucleul dur al conceptului de *cultură*. Din acest motiv, întemeiat credem, capitolul referitor la valori are o întindere mai mare decât a altor capitole. Mai mult, s-a încercat o particularizare a temei sociologiei valorilor prin prezentarea câtorva aspecte de deontologie specifice profesiei de sociolog.

Fără a ne detaşa de studiul valorilor (a valorilor sociale), ci în strânsă legătură cu acesta am încercat să oferim câteva informaţii referitoare la diversitatea culturală, prin intermediul noţiunilor de *subcultură* şi *contracultură*, oferind o serie de exemple pentru fiecare în parte.

Apoi am îndrăznit, căci riscul de a te pierde în noianul de informaţii şi controverse este real şi demn de luat în seamă, să comentăm mult disputatul raport dintre *cultură* şi *civilizaţie*, făcând referire la cele mai cunoscute şi influente teorii moderne şi la autorii lor O. Spengler, A. Toynbee, S.P. Huntington etc.

Nu am omis ca atunci când contextul a fost propice să amintim valoroasa şi incontestabila contribuţie adusă sociologiei culturii de luminate figuri româneşti dintre care amintim pe Titu Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru, Dimitrie Gusti, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Eugen Lovinescu, N. Bagdasar, cărora li se vor alătura o serie de autori contemporani care tratează fenomenul cultural global şi naţional în contextul actual al globalizării, integrării României în Uniunea Europeană şi în structurile nord-atlantice. Dintre aceştia amintim două nume a căror rezonanţă s-a făcut auzită dincolo de graniţele ţării: Andrei Roth şi Mircea Maliţa.

Într-o lucrare ulterioară vom încerca să surprindem şi alte teme de interes pentru sociologia culturii, mai exact aspecte ale sociologiei artei şi, respectiv ale sociologiei educaţiei, arta şi educaţia fiind două însemnate sfere ale culturii, precum şi idei referitoare la cultura de masă şi mijloacele de comunicare în masă (mass-media), al căror rol covârşitor în desfăşurarea vieţii sociale şi politice a majorităţii societăţilor contemporane este de netăgăduit.

Desigur, revenind la lucrarea de faţă, mai sus sunt prezentate temele sale majore, a căror lectură îl va ajuta pe cititor să se informeze asupra unor aspecte mai mult sau mai puţin cunoscute privind cultura, cu speranţa, îndreptată în special pentru tinerii cititori, studenţi, ca această carte să îi stimuleze, să îi inspire şi să îi determine să caute date şi informaţii dincolo de paginile ei, să studieze empiric fenomenul cultural şi poate cel mai important să formuleze întrebări, să ridice probleme şi să propună noi teme de discuţii şi cercetare, semn că au ascultat îndemnul care le este adresat fiecăruia în parte, la primul seminar de sociologia culturii, prima noastră întâlnire cu ei, de a evita să devină omul unicei cărţi şi de a-şi exercita şi dezvolta gândirea critică.

Curiozitatea, dorinţa de a (se) perfecţiona, descoperi şi inventa, de a înţelege cât mai complet şi complex omul, societatea şi cultura în care acesta se naşte şi se formează ca personalitate şi actor social, de a acţiona prompt şi eficient urmărind binele comunităţii – sunt unele dintre cele mai importante şi valoroase atribute ale cercetătorului din domeniul socio-uman, reale condiţii ale cunoaşterii obiective şi progresului întregii umanităţi; aceste calităţi ar trebui să fie dublate la tinerii studenţi de dorinţa de a fi mai buni, mai umani, mai competenţi, independenţi şi îndrăzneţi, de a respecta uneori tradiţia, inclusiv pe cea ştiinţifică, dar şi de a evita rutina,

de a sfărâma tiparele, de a depăşi prejudecăţile şi stereotipurile care îngustează orizontul cunoaşterii celorlalţi şi al autocunoaşterii.

Studenţilor mei aflaţi la început de drum în domeniile sociologiei şi psihologiei, dar şi în viaţă, tuturor celorlalţi cititori le ofer spre meditaţie frumoasele versuri ale poetului chilian Pablo Neruda (1904-1973), unul dintre cei mai mari poeţi latino-americani şi câştigător al Premiului Nobel pentru literatură în anul 1971, care ne oferă o profundă reflecţie asupra vieţii, fericirii şi morţii:

Moare câte puţin cine se transformă în sclavul obişnuinţei, urmând în fiecare zi aceleaşi traiectorii; cine nu-şi schimbă existenţa; cine nu riscă să construiască ceva nou; cine nu vorbeşte cu oamenii pe care nu-i cunoaşte.

Moare câte puţin cine-şi face din televiziune un guru.

Moare câte puţin cine evită pasiunea, cine preferă negrul pe alb şi punctele pe „i" în locul unui vârtej de emoţii, acele emoţii care învaţă ochii să strălucească, oftatul să surâdă şi care eliberează sentimentele inimii.

Moare câte puţin cine nu pleacă atunci când este nefericit în lucrul său; cine nu riscă certul pentru incert pentru a-şi îndeplini un vis; cine nu-şi permite măcar o dată în viaţă să nu asculte sfaturile „responsabile".

Moare câte puţin cine nu călătoreşte; cine nu citeşte; cine nu ascultă muzică; cine nu caută harul din el însuşi.

Moare câte puţin cine-şi distruge dragostea; cine nu se lasă ajutat.

Moare câte puţin cine-şi petrece zilele plângându-şi de milă şi detestând ploaia care nu mai încetează.

Moare câte puţin cine abandonează un proiect înainte de a-l fi început; cine nu întreabă de frică să nu se facă de râs şi cine nu răspunde chiar dacă cunoaşte întrebarea.

Evităm moartea câte puţin, amintindu-ne întotdeauna că „a fi viu" cere un efort mult mai mare decât simplul fapt de a respira.

Doar răbdarea cuminte ne va face să cucerim o fericire splendidă. Totul depinde de cum o trăim...

Dacă va fi să te înfierbânţi, înfierbântă-te la soare
Dacă va fi să înşeli, înşeală-ţi stomacul
Dacă va fi să plângi, plânge de bucurie
Dacă va fi să minţi, minte în privinţa vârstei tale
Dacă va fi să furi, fură o sărutare
Dacă va fi să pierzi, pierde-ţi frica
Dacă va fi să simţi foame, simte foame de iubire
Dacă va fi să doreşti să fii fericit, doreşte-ţi în fiecare zi...

Capitolul I

CULTURA – FENOMEN SOCIAL COMPLEX

1.1. Conceptul de *cultură* în ştiinţele sociale. Studiul sociologic al culturii

„Nici o cultură nu poate exista decât încorporată într-o societate umană; nici o societate nu poate opera fără directive culturale. Asemenea materiei şi energiei, asemenea spiritului şi corpului, ele – cultura şi societatea – sunt interdependente şi exprimă aspecte diferite ale situaţiei umane", scria acum patruzeci şi doi de ani Walter Goldschmidt (*Exploring the Ways of Mankind*, 1960).

Concepţia lui Goldschmidt despre societate şi cultură este premisa de la care porneşte această lucrare.

Astăzi, studiul culturii(-lor), al formelor, al purtătorilor şi beneficiarilor ei, al mecanismelor schimbării culturale, al mijloacelor sale de transmitere etc. sunt de real interes pentru specialişti şi de ce nu, chiar pentru o parte a publicului larg. În fond, cultura este pretutindeni, observaţie ce l-a determinat pe Raymond Williams (concepţia sa asupra culturii se regăseşte în finalul acestui subcapitol) să exclame: „Culture is ordinary!" (Cultura este ceva normal!)

Marele lider spiritual indian, Mahatma Gandhi, credea cu sinceritate că frumuseţea şi testul civilizaţiei noastre este capacitatea noastră de a obţine unitatea în diversitate. Un deziderat generos, în realitate o misiune grea a omenirii, pentru care diversitatea pare să aducă mai curând conflicte şi teroare, decât progres şi prosperitate. Nu de puţine ori diversitatea ne-a separat, ne-a învrăjbit pe unii împotriva altora, Orient vs. Occident, protestanţi contra catolici, albi contra negri şi arabi, fraţi împotriva fraţilor. Nu am înţeles un adevăr elementar: diversitatea ne conferă noi orizonturi de auto – şi inter-cunoaştere, de studiu şi cercetare, aproape nelimitate, mari oportunităţi de a învăţa unii de la alţii şi, prin

urmare, de a ne dezvolta şi evolua. De aici marea actualitate a studiilor şi lucrărilor despre inter- şi multiculturalitate.

Într-un asemenea demers deloc uşor, problema culturii, a varietăţii culturale rămâne un subiect deschis dialogului, polemicilor necesare pentru aflarea unor soluţii viabile care să pornească de la ideea că avem cu toţii loc sub soare. Vom reveni asupra acestor idei în capitolele următoare.

Se poate spune că de-a lungul timpului, cultura a fost interpretată din punct de vedere academic din perspectiva a două orientări: *tradiţională* şi orientarea din *ştiinţele sociale* (Wendy Griswold, 1994).

Punctul de vedere tradiţional consideră drept adevărate următoarele afirmaţii despre cultură:

- Unele creaţii culturale sau unele culturi sunt mai bune decât altele. Culturii îi este specific atributul perfecţiunii înţeles ca scop ultim al procesului educaţional.
- Cultura se situează în opoziţie cu civilizaţia. Cultura este rodul spiritualităţii umane, în timp ce civilizaţia reprezintă aspectele materiale ale unei societăţi. Acesta este motivul pentru care armonia dintre cele două, deşi posibilă, este rareori atinsă.
- Cultura este fragilă şi poate fi pierdută. Pentru a preveni asemenea dezastru, cultura trebuie păstrată cu grijă de către instituţiile educaţionale, în muzee, biblioteci etc.
- Cultura este sacră şi inefabilă. Ea se detaşează de viaţa de zi cu zi, fapt care poate fi observat şi prin simbolurile sociale şi culturale: intrarea de la muzeul din Chicago şi la muzeul George Enescu, de exemplu, este încadrată de doi lei din bronz, într-un mod asemănător altor muzee şi biblioteci.
- Cultura se adresează elitei unei societăţi care are acces la cultura adevărată.

Pe de altă parte, în cadrul ştiinţelor sociale s-au impus în timp următoarele principii de studiu şi cercetare:

♦ Principiul relativismului cultural ne învaţă să renunţăm la evaluări de tip reducţionist, exclusivist, care favorizează etichetarea: cultură superioară şi cultură inferioară, cultură mică şi cultură mare, cultură înaltă şi cultură joasă. O astfel de abordare a fenomenului cultural îşi propune atenuarea şi eradicarea atitudinilor şi comportamentelor şovine.

♦ Cultura trebuie studiată din perspectiva relaţiei pe care o stabileşte cu societatea. Unele şcoli de gândire încearcă să demonstreze că una o determină pe cealaltă, iar altele susţin influenţele reciproce dintre cultură şi societate.

♦ Cultura este durabilă. Cultura nu ar trebui considerată o entitate statică, ci dinamică şi de aceea deplina ei păstrare în arhive este un obiectiv imposibil de realizat.

♦ Cultura poate fi studiată practic. Cultura nu este ceva intangibil, ci se afirmă ca un aspect important al vieţii sociale şi al celei personale care nu numai că merită, ci şi poate şi trebuie studiat cu ajutorul metodelor ştiinţifice de cercetare.

Desigur, ca sociologi tindem să ne raliem punctelor de vedere exprimate în ştiinţele sociale, fără a le exclude definitiv pe cele tradiţionale care merită considerate şi comentate.

Fragilitatea culturii nu poate fi negată pe deplin. O dovadă o reprezintă miile de monumente de artă, de vestigii unice care au durat secole pentru ca datorită ignoranţei şi erorii umane să piară într-o zi. Războaiele iau cu ele nu numai viaţa oamenilor, ci şi creaţiile lor, moşteniri inestimabile ale generaţiilor viitoare, comori arhitecturale, plastice, literare de neînlocuit. Imagini îngrijorătoare au fost transmise de unele posturi de televiziune, în timpul conflictului militar din Irak, la sfârşitul lunii martie a anului 2003 care înfăţişau distrugerea unor opere de artă ale uneia dintre cele mai vechi şi faimoase culturi din istoria omenirii, considerată de către mulţi cercetători drept leagănul civilizaţiei umane. Muzeul din Bagdad se afla în pericol de a fi distrus şi o dată cu el, obiecte, fresce şi alte creaţii artistice de mare valoare, intrate în patrimoniul culturii universale.

Desigur că pierderile culturale se pot referi nu numai la bunurile culturale materiale, ci şi la cele spirituale. În anumite limite perisabilitatea bunurilor culturale trebuie acceptată. Adesea în timpul schimbărilor socio-culturale se modifică, sunt înlocuite şi uneori se pierd creaţii, obiceiuri, tradiţii, norme şi simboluri culturale. Şi în această situaţie importantă este cantitatea de nou cu care se confruntă o societate, cunoscut fiind că dincolo de anumite „graniţe" ale acceptării şi adaptării umane apare patologicul („şocul aculturativ").

A afirma că, în general, cultura se află într-un raport de opoziţie cu civilizaţia înseamnă lansarea într-o dispută ideologică care a marcat

întreaga epocă modernă. Mai mult, raportul dintre cultură şi civilizaţie reprezintă una dintre problemele cele mai disputate şi cele mai controversate în cadrul teoriei contemporane a culturii (A. Bondrea, 1993, p.126). Opiniile tind să se polarizeze atunci când se referă la acest subiect, cultura fiind considerată superioară civilizaţiei, de către unii autori, alţii optând pentru superioritatea civilizaţiei faţă de cultură. Desigur că au existat şi comentarii care prezentau tratarea acestui raport drept o pseudoproblemă. Dată fiind importanţa acestui subiect ne-am propus tratarea sa într-un capitol al acestei lucrări. De asemenea, vor fi prezentate o serie de idei referitoare la cultura elitelor şi cultura de masă.

Cultura nu este neapărat sacră, dar importanţa sa în cadrul societăţii este de netăgăduit. Nu trebuie uitat: cultura este cea care ne spune cine suntem, cultura ne ajută să dăm sens vieţii noastre actuale şi, de ce nu, celei care urmează (sau nu!) morţii pământeşti.

O viziune rigidă, etnocentristă şi şovină asupra fenomenului cultural îngustează şi întunecă orizontul cunoaşterii favorizând atitudini şi comportamente intolerante, fanatice şi reprobabile. Din acest punct de vedere, se poate spune că o cultură este sacră pentru aparteneţii săi, iar nerespectarea şi desconsiderarea sa devin un sacrilegiu.

Sociologia culturii este o ramură a sociologiei cu o vechime egală cu cea a apariţiei sociologiei ca ştiinţă independentă în anii '30-'40 ai secolului al XIX-lea. Stau mărturie studiile, articolele şi lucrările marilor sociologi români şi străini care au subliniat importanţa cunoaşterii fenomenului cultural şi relaţia sa cu individul şi societatea. Îi amintim aici pe Émile Durkheim, L. Levy-Bruhl, Marcel Mauss, Oswald Spengler, Max Scheler, Max Weber, George Gurvitch, Karl Jaspers, Arnold Toynbee, Ralph Linton, Robert K. Merton, Talcott Parsons şi alţii. De asemenea, merită subliniat fără nici o reţinere aportul adus şi de unii autori români, reprezentanţi de seamă ai culturii naţionale şi universale: Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Dumitru Drăghicescu, Dimitrie Gusti, Petre Andrei, Mihai Ralea, Traian Herseni, Tudor Vianu, Lucian Blaga, Eugen Lovinescu, Alexandru Claudian, George Marica şi enumerarea poate continua.

Departe de a fi o disciplină uitată, sociologia culturii cunoaşte un avânt deosebit în momentul actual. Afirmaţia poate fi probată prin numărul impresionant şi prin calitatea ştiinţifică a cercetărilor şi cărţilor

care tratează cultura din perspectivă sociologică, atât în străinătate, cât şi la noi în ţară. Mai mult, nu putem decât să salutăm iniţiativa Facultăţii de Sociologie-Psihologie din cadrul prestigioasei Universităţi *Spiru Haret*, că a integrat în planul de învăţământ, pentru anul III de studiu, cu statutul de disciplină fundamentală, *Sociologia culturii şi a educaţiei*, aliniindu-ne şi în acest mod marilor universităţi din lume care au conferit o mai mare valoare acestei ramuri a sociologiei şi prin introducerea sa ca disciplină de studiu în învăţământul universitar, disciplină care se regăseşte uneori chiar pe parcursul a doi ani de studiu. Accesaţi site-urile de pe Internet ale marilor universităţi ale lumii şi vă veţi convinge!

Relativ, la scurt timp după constituirea sociologiei culturii au apărut o serie de ramuri ale acesteia care şi-au propus ca obiect de studiu una dintre sferele culturii. Dintre acestea se pot aminti: sociologia artelor, sociologia literaturii, sociologia educaţiei, sociologia mass-media (a comunicării de masă), sociologia ştiinţei etc.

Importanţa şi necesitatea studierii sociologiei culturii rezidă în primul rând din temele dedicate analizei pe care aceasta ni le propune. Principalele teme ar putea fi nominalizate ca:

– identificarea, cercetarea şi explorarea fenomenelor şi a proceselor culturale care au loc într-un anumit spaţiu, la un moment dat;

– constatarea tipurilor de cultură (în funcţie de anumite criterii de clasificare);

– analiza şi explicarea schimbării culturale, în general a dinamicii culturii;

– studierea mecanismelor implicate în transmiterea bunurilor culturale (difuziunea culturii) şi a condiţiilor în care se produce aceasta;

– analiza relaţiilor complexe pe care subsistemul culturii le stabileşte cu celelalte subsisteme din cadrul sistemului social (subsistemele economic, politic, familial etc.)

În cele ce urmează se încearcă o prezentare cât mai completă a conceptului de cultură căruia i-au fost acordate de-a lungul timpului înţelesuri multiple.

1.2. **Definirea conceptului de *cultură***

Revenind asupra accepţiunii conceptului de cultură, aceasta ar putea viza o „totalitate de valori materiale şi spirituale ale omenirii ajunse pe un anumit prag al dezvoltării, produse ale cunoaşterii şi practicii

umane (create, transmise şi asimilate în procesul social-istoric)" (Aurelian Bondrea, 1993, 2003).

Cultura unui popor poate include credinţele, regulile de comportament, limba, ritualurile, artele, tehnologia, îmbrăcămintea, modul de producere şi pregătire a hranei, religia, sistemele politic şi economic.

Opiniile în ceea ce priveşte răspunsul la întrebarea *ce este cultura?* diferă de la un autor la altul, în funcţie de curentul ideatic căruia îi aparţine, diferenţele de viziune manifestându-se chiar în cadrul aceluiaşi curent. Cunoscuţii antropologi Alfred Kroeber şi Clyde Kluckhohn identificau nu mai puţin de 160 de definiţii pe care le-au clasificat în funcţie de câteva criterii. Prin urmare, cel puţin din punctul lor de vedere, se poate vorbi despre următoarele definiţii ale culturii: descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale, genetice, incomplete.

Reputatul sociolog Abraham Moles amintea de existenţa a mai mult de 200 de definiţii ale culturii, numărul real al acestora fiind azi cu siguranţă mai mare.

Etimologia cuvântului *cultură* ne oferă informaţii preţioase în legătură cu evoluţia istorică a acestuia. Termenul provine din limba latină, de la verbul latin *colere*, care înseamnă „a cultiva anumite lucruri, cu înţelesul de a le ameliora calitatea sau a le spori productivitatea". Ca sens secundar, verbul însemna şi a cultiva pământul ca în agricultura (P.P. Negulescu, 1938-1944, 1971, 1994). De altfel, timp îndelungat cuvântul *cultură* a făcut referire la activitatea de cultivare a pământului, respectiv la *agricultură*.

Se pare că filosoful grec Cicero a fost primul care a intuit generozitatea interpretativă a cuvântului *cultura*, diferenţiind în acest sens *cultura agrorum* de *cultura animi*, aceasta din urmă reprezentând cultura sufletului care presupunea la Cicero un proces educaţional necesar pentru rodirea sufletului. Marele filosof antic concepea acest proces prin implicarea efortului individual, prin învăţarea organizată, susţinut în acelaşi timp de experienţa personală: aşa cum ogorul nu poate face roade fără îngrijire (*sine cultura*), chiar dacă este rodnic, la fel şi spiritul (*animus*) fără învăţătură (*sine doctrina*).

Termenul de *cultură* se regăseşte în Evul Mediu cu acelaşi sens ca şi la Cicero (Erasmus, 1466-1536; Thomas Morus, 1478-1535), după ce Sfântul Augustin îl dezvoltase în Antichitate în sensul de *cultura*

christianae religionis. Pentru acesta, cultura apare ca un, dar preţios oferit de Dumnezeu, în marea Sa generozitate şi bunătate, pe care omul avea datoria să îl respecte şi să îl cultive pentru a da roade.

Avansând în timp, o dată cu apariţia Iluminismului noţiunea a căpătat noi sensuri, posibile şi datorită secularizării acesteia. Marile figuri ale epocii puneau accente diferite, fie pe perfecţiunea culturii şi a omului (A. Diderot), fie pe laturile întunecate ale progresului, respectiv ale unei culturi care presupunea îndepărtarea omului de natură (J.J. Rousseau).

În secolul al XVIII-lea cultura era situată pe o poziţie opusă naturii. Prima noţiune desemna o caracteristică proprie speciei umane, un ansamblu integrat al cunoştinţelor, credinţelor şi comportamentelor. Avem de a face în acest caz cu aşa numita *tendinţă universalistă* conform căreia subiectul culturii îl constituie întreaga umanitate. Adept al acestei perspective, Edward B. Tylor (1832-1917), considerat fondatorul antropologiei moderne şi autor al faimoasei lucrări *Primitive Culture* (1871) susţinea că: „Cultura sau civilizaţia... este acea totalitate complexă care include cunoştinţele, credinţele, arta, morala, legea, obiceiurile şi orice alte capacităţi şi deprinderi dobândite de către om ca membru al societăţii" (E.B. Tylor *apud* Georgeta Marghescu, 1999, p.115).

Definiţia se dovedeşte a fi destul de ambiguă întrucât sugerează interşanjabilitatea a două noţiuni, cea de cultură şi cea de civilizaţie, care au stârnit dispute ideative aprige în epoca modernă, fiind redefinite şi studiate chiar şi în prezent. Nedumerirea cititorului produsă de această definiţie se poate accentua dacă o plasăm în curentul evoluţionist al cărui reprezentant este Tylor şi care considera civilizaţia drept un stadiu superior al evoluţiei culturii.

Desigur, nu trebuie minimalizat rolul definiţiei care sublinia ideea că prin cultură omul se diferenţiază de celelalte specii. Cultura devenea astfel un atribut esenţial al omului.

În secolul al XIX-lea, puternic influenţat de curentul romantic, conceptul de „cultură" este considerat ca o configuraţie particulară de credinţe cutumiere, de forme sociale şi de trăsături materiale ale unui grup rasial, etnic, religios sau social. De fapt ne aflăm în faţa unei abordări noi a culturii şi anume cea *particularistă*. În acest caz, subiectul culturii devine colectivitatea umană specifică: grupul, poporul, naţiunea etc. Tendinţa particularistă s-a impus prin Franz Boas (1858-1942) şi şcoala particularismului istoric. Reprezentanţii săi puneau accent pe diferenţele

existente între oameni, respectiv între culturi, pe multitudinea şi varietatea acestora. O definiţie care se impune prin intermediul şcolii lui Boas considera cultura drept un „comportament cultivat, adică totalitatea experienţei învăţate acumulate de către om care este transmisă social; mai pe scurt, comportamentul dobândit prin învăţare socială" (Keesing *apud* G. Marghescu, 1999, p.115).

În sociologie, o definiţie interesantă o întâlnim la americanul Talcott Parsons pentru care cultura reprezintă „un sistem de simboluri prin care omul conferă semnificaţie propriei existenţe". Recurgând la simboluri, individul se raportează la sine, la ceilalţi, la lume şi viaţă, în general. Aceste sisteme de simboluri sunt în accepţiunea lui Parsons rezultatul şi determinantul interacţiunii sociale, jucând un rol semnificativ pentru desfăşurarea vieţii sociale asemănător cu rolul programului genetic pentru dezvoltarea unui organism.

În accepţiunea unor sociologi contemporani, simbolurile reprezintă alături de credinţe, legi, norme şi sancţiuni, limbă şi valori unul din componentele de bază ale oricărei culturi (Sullivan, Th. J., Thompson, K. S., 1990). În anii '60, în viziunea unui antropolog american, cultura este o configuraţie complexă de *pattern-uri* care constituie „zestrea" istoric dobândită şi acumulată pe temeiul creării şi folosirii simbolurilor de către fiinţa umană socializată şi transmisă de la o generaţie la alta prin procesul de învăţare. Ea oferă acele elemente de bază comune prin care societăţile umane sunt unite şi se diferenţiază totodată de societăţile animale.

Pentru sociologi, *cultura apare ca un fenomen complex,* aflat în strânsă dependenţă de societăţile din care face parte. Prof. univ. dr. Aurelian Bondrea (1993, 2003), recunoscut pentru preocuparea sa în studiul sociologic al culturii, aprecia această (inter)dependenţă dintre cultură şi societate prin prisma a două aspecte fundamentale:

1. Cei care *produc* şi cei care *consumă* bunurile culturale sunt membrii societăţii; aceştia fac parte din diferite comunităţi (oraş, sat, naţiune etc.) şi grupuri sociale şi ca atare participarea lor la cultură în dubla ipostază de *producător* şi *consumator* este determinată de legile sociale;

2. Sistemul cultural se află în relaţie de interdependenţă cu alte sisteme ale societăţii, cum ar fi sistemul producţiei materiale (economic),

sistemul conducerii sociale (politic), sistemul comunicaţiei sociale şi sistemul reproducerii biologico-sociale (familia).

Societatea reprezintă un sistem cu o structură socială dată care influenţează astfel structura culturii (societate → cultură), aceasta din urmă dobândind o configuraţie dependentă de structura de clasă a societăţii, de structura de grup şi comunitară a societăţii, în raport cu care se distinge: cultura urbană, cultura rurală, cultura tineretului etc.

La rândul său, cultura exercită propria influenţă asupra societăţii, în special asupra sistemului său social-politic şi al celui de reproducere biologico-socială a membrilor societăţii (cultura → societate).

Pornind de la premisa conform căreia *sociologia este o ştiinţă a realităţii sociale,* cultura va fi studiată ca parte integrantă a acesteia din urmă. Prin urmare, *fenomenele culturale, ca fenomene ce se petrec în cadrul societăţii, sunt considerate fenomene sociale cu caracter specific.* Mai mult, trebuie înţeles că sociologia culturii îşi propune studiul fenomenului cultural ca *fapt social* şi ca *fapt cultural* propriu-zis. Această afirmaţie demonstrează necesitatea de a delimita sfera şi obiectul sociologiei culturii de cele ale altor ştiinţe şi discipline ale culturii: filosofia culturii, etnologia şi etnografia, axiologia, psihologia, etica şi nu în ultimul rând antropologia culturală.

În prezent, sensul cel mai larg uzitat al noţiunii de *cultură* în disciplinele care o studiază este cel de *atribut universal al tuturor societăţilor şi al tuturor indivizilor care participă la viaţa socială.* Cultura nu este rezervată unor „aleşi" puţini la număr, aşa cum s-a considerat o bună bucată de vreme, viziune reducţionistă asupra culturii pe care o identifica, cu aşa numita „cultură înaltă" sau „cultură cultă", cum preferă să o numească Andrei Roth (2002).

Concluzia pe care o presupune această perspectivă este aceea a unei lumi în care nu există oameni aculturali şi nici societăţi aculturale.

Într-o lucrare interesantă, reputatul autor Mircea Maliţa (2001, p.14) definea conceptul de *cultură* analizând raportul pe care aceasta îl stabileşte cu civilizaţia. Astfel, culturile apar în viziunea sa ca „sisteme de credinţe (*belief-system*) care, potenţate de valori specifice, devin atitudini şi definesc mentalităţi. În general sunt moştenite sau inculcate, au lineaţie istorică şi tradiţională, aparţin unor grupuri a căror coeziune o asigură. Sunt subiective şi greu transferabile".

Culturile sunt caracterizate de exclusivism şi au rolul în special de a marca diferenţele între diverse grupuri, comunităţi, naţiuni. Ele ne conferă sentimentul identităţii sau într-o formă mai simplificată, *ne spun cine suntem şi ce sens să dăm vieţii*. Tocmai din acest motiv pot degenera uneori în fanatism.

„Nu există cultura cu majusculă, ci numai culturi diverse, variate, totdeauna la plural (...) Culturile apar întotdeauna la plural, singularul cerând adjectivul" (*Idem*). Din punct de vedere al realităţii sociale, afirmaţia este adevărată. Putem vorbi într-adevăr de o multitudine de culturi pe care le putem identifica în funcţie de unele criterii dintre care amintim:

– criteriul temporal (cultura antică, cultura modernă, cultura contemporană)

– criteriul spaţial (cultura europeană, cultura sud-americană, cultura africană etc.)

– criteriul religios (cultura creştină, cultura budistă, cultura islamică etc.)

– criteriul etnic (cultura română, cultura greacă, cultura indiană etc.) etc.

Varietatea şi complexitatea societăţilor moderne au favorizat şi generat constituirea unor *subculturi* şi *contraculturi* în cadrul uneia şi aceleiaşi societăţi, fapt care susţine ideea pluralităţii culturilor (asupra problematicii subuculturilor şi contraculturilor se va reveni într-un capitol ulterior).

Acest fapt a cărui realitate, veridicitate nu poate fi contestată nu ne împiedică însă să vorbim şi despre cultură, la singular. De altfel, excluzând această abordare, misiunea cercetătorului din ştiinţele sociale, respectiv a sociologului, ar fi mult îngreunată, dacă nu chiar imposibilă. Acesta va recurge întotdeauna, obligat fiind de exigenţele metodologice la aşa numita *operaţionalizare* a conceptului de cultură care se transformă într-un travaliu semnificativ determinat de caracterul compozit al noţiunii cu care lucrează. Indiferent de tipurile de cultură stabilite după diverse criterii de clasificare, acestora le sunt specifice câteva componente al căror conţinut variază desigur de la un tip la altul, de la o arie culturală la alta, în diverse momente istorice. Este vorba despre componentele oricărei culturi care pot fi, aşa cum s-au menţionat anterior: *credinţele, limba, valorile, legea, simbolurile, normele şi sancţiunile sociale*.

O definiţie a culturii utilizată de obicei în analiza ştiinţifică a socialului se regăseşte în *American Heritage Dictionary* (1992). Aici cultura este înţeleasă ca:

1. a. Totalitatea comportamentelor umane social transmise, a artelor, credinţelor, instituţiilor şi a altor produse ale gândirii şi practicii umane;

b. Aceste modele, caracteristici şi produse sunt considerate ca expresie a unei anumite perioade, clase, comunităţi sau populaţii;

c. Aceste modele, caracteristici şi produse sunt respectate de o anumită categorie ca moduri, subiecte de expresie.

Alte definiţii:

Pentru Miller (1979), cultura este o luptă mondială pentru civilizaţie („worldwide striving toward civilization"), realizată prin acumularea de practici şi credinţe; un *pattern* unic de credinţe care modelează personalităţile în fiecare societate; un sistem local de idei şi practici care sunt integrate în mod funcţional; o structură inconştientă care generează idei şi comportamente; un sistem de simboluri împărtăşite care intervine în interacţiunile sociale şi, în final, un sistem prin care oamenii se adaptează la mediul lor.

Problema pe care o ridică această definiţie ar fi aceea că nu se referă la funcţia modelatoare a culturii faţă de personalitatea umană şi nici nu îi aminteşte caracteristica de rezultat al ideilor şi comportamentelor umane. Într-un fel, Horton şi Hunt (1980) oferă un răspuns în acest sens atunci când definesc cultura pornind de la conceptul de personalitate: într-o cultură stabilă şi integrată, personalitatea este un aspect individual al culturii, iar cultura un aspect colectiv al personalităţii.

Schusky şi Culbert (1978) definesc cultura prin modalităţile non-genetice sau învăţate prin care se adaptează oamenii. Învăţarea şi împărtăşirea, caracteristice culturii îi conferă acesteia posibilitatea de a fi echivalată cu tradiţia şi examinată ca istorie şi ca adaptare.

Definiţia a fost criticată deoarece prezintă cultura ca pe un proces cu puţină specificitate. Pe bună dreptate, cineva se poate întreba dacă tot ce învăţăm şi tot ceea ce înseamnă adaptare înseamnă şi cultură. Dacă lucrurile stau aşa, consideră fără echivoc unii autori, conceptul de *cultură* îşi pierde întregul sens în studiile sociale.

Hannerz (1992) defineşte cultura făcând referire la cercetarea sa. A studia cultura, consideră Hannerz, înseamnă a studia ideile, experienţele,

sentimentele, dar şi formele exterioare a ceea ce se întâmplă în interior, care sunt făcute public, disponibile simţurilor, dobândind astfel un caracter social. Din punct de vedere antropologic, continuă autorul, cultura reprezintă înţelesurile pe care le creează oamenii şi care îi creează la rândul lor pe oameni ca membri ai societăţii. Cultura este colectivă.

Se poate observa că această concepţie a culturii înţeleasă asemenea unei creaţii colective de înţelesuri, sens acordat pentru prima dată de É. Durkheim, este preluată de din ce în ce mai mulţi teoreticieni ai ştiinţelor sociale, antropologi, sociologi, teoreticieni ai comunicării, economiei şi ştiinţelor politice. Este şi cazul reprezentanţilor Şcolii de sociologia culturii din Birmingham care adoptă o definiţie generoasă a culturii înţeleasă ca totalitate de practici inteligibile care constituie un mod de viaţă. Vom prezenta mai jos concepţia unui reprezentant al acestei şcoli, Raymond Williams.

În opoziţie, Pierre Bourdieu definea cultura, în sens restrâns, ca ansamblul celor mai bune lucruri care au fost gândite sau spuse, considerate ca vârfuri ale civilizaţiei realizate. Cultura este *habitus* sau practicile deprinse de către fiinţele umane. Prin urmare, nu surprinde alegerea lui Bourdieu de a defini cultura în urma mutării centrului de greutate pe celelalte sensuri ale sale aşa cum apar în *American Heritage Dictionary*. Prin urmare, cultura ar putea fi definită ca:

2. Activitatea intelectuală şi artistică şi lucrările produse de aceasta;
3. a. Dezvoltarea inteligenţei prin antrenament sau educaţie;
   b. Iluminarea care rezultă din acest antrenament şi educaţie;
4. Nivelul înalt al gustului şi rafinamentului format prin antrenamentul estetic şi intelectual;
5. Antrenament special şi dezvoltare.

Sulkunen (1982) califică această definiţie a culturii asemănătoare cu aceea care aparţine claselor dominante, criticând astfel interpretarea culturii de către Bourdieu. De fapt, Bourdieu, recurge la acest sens al culturii numai pentru a se referi la un aspect al civilizaţiei – realizări definite ca „excepţionale" de către clasa dominantă.

În prezentarea sferei de interes a sociologiei culturii, propunem spre lectură trei analize interesante ale conceptului de cultură. Începem prin concepţia lui Raymond Williams care face referire la curente bine-cunoscute ca evoluţionismul şi difuzionismul, precum şi raporturile dintre cercetătorii antropologi şi puterea politică, fapt care ne trimite cu gândul

la problema neutralităţii axiologice în ştiinţele sociale (Max Weber): este aceasta o realitate sau un ideal? Precum şi la atitudinea cercetătorului din ştiinţele socio-umane faţă de puterea politică şi implicarea sa în viaţa cetăţii. Ar trebui acesta să adopte poziţia observatorului situat într-un „turn de fildeş" detaşat de lumea dezlănţuită, cea a criticului obiectiv al realităţii sociale sau a militantului direct implicat în sfera politicului?

În continuare am prezentat o sinteză a teoriei sociologului francez Pierre Bourdieu şi procedeul explicativ al fenomenelor culturale propus de cercetătoarea americană Wendy Griswold.

1.3. **Cultură şi politică (Raymond Williams)**

Gavin Kendal şi Gary Wickham (2001), doi autori britanici, demarează în cartea lor prin discutarea conceptului de cultură, pentru a continua să ne ofere o altă perspectivă, cutezătoare şi interesantă, de a cerceta fenomenele şi procesele culturale. În acest scop, autorii recurg la informaţiile oferite de cunoscutul Raymond Williams (1983) care în lucrarea sa *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, aminteşte de strânsa legătură dintre termenii de *cultură* şi *agricultură*, primul înţeles ca derivat al celui de al doilea. „*În perioada Iluminismului*, scria Williams, *cultura devine un sinonim pentru civilizaţie* (*subl. ns.* – E.C.B.), moment în care cultura a început să reprezinte o cale către progres, noţiune intim legată de cea de civilizaţii europene. Cuvântul „cultură" era utilizat la singular.

Mai târziu, în secolul al XIX-lea, cultura avea să dobândească noi sensuri. Williams face legătura între această schimbare de perspectivă şi lucrările lui Herder, influenţa romantismului german şi a naţionalismului în acea perioadă. Cultura devine asociată cu diverse moduri de viaţă, în special cu acelea care puteau fi observate la diferite naţiuni ale lumii şi în variate regiuni ale acestor naţiuni. Se recurge adesea la pluralul „culturi".

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, poate şi datorită marii influenţe pe care a avut-o în anii '30 lucrarea lui Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, publicată pentru prima dată în 1869, pluralul „culturi" era înţeles ca o diviziune în tipuri mai bune sau mai proaste de cultură, Arnold devenind faimos pentru popularizarea cuvântului „filistin". Termenul de „cultură" devine asociat cu „artele înalte", filosofia şi alte arte liberale, muzica clasică şi literatura, pictura, sculptura etc.

La începutul secolului al XX-lea, observa Williams (1961), o dată cu emergența științelor umane și sociale (în special a antropologiei și sociologiei), cultura este privită ca „înțeles", „sens" (*meaning*). Pentru autorul britanic aceasta este definiția socială a culturii înțeleasă ca „o descriere a unui mod specific de viață care exprimă anumite înțelesuri și valori nu numai în artă și învățare, ci și în cadrul instituțiilor și în comportamentul obișnuit". Analiza culturii, pornind de la această definiție, înseamnă clarificarea înțelesurilor și valorilor implicite și explicite în anumite moduri de viață, într-o cultură specifică.

În viziunea lui Williams, nu există o diferență reală între studiul culturii și cel al societății. Autorul stabilește această echivalență deoarece pornește de la noțiunea de „conștiință colectivă" a lui Émile Durkheim, înțeleasă ca ansamblu de reprezentări colective care asigură unitatea societății – înțelesuri împărtășite, valori, norme, credințe pe care oamenii le păstrează în existența lor zilnică. În viziunea lui Durkheim, aceste credințe colective aveau origine socială, dar acționau la nivel individual unde ofereau posibilitatea de a înțelege ceea ce este bun, rău, moral, imoral etc. Se poate spune că, în fond, Durkheim a încercat să realizeze un fel de incursiune în sistemele de gândire care contribuie la menținerea unității societății, echivalentul studiilor antropologice, adaugă R. Williams, asupra sistemelor de gândire care s-au constituit în veriga de legătură cu societățile străine și exotice.

Williams trece în revistă definițiile culturii pentru a face saltul la prezentarea relațiilor dintre diverși antropologi de renume mondial, curentele științifice și institutele de cercetare pe care le reprezentau și puterea politică.

E.B. Tylor definea *cultura* în termeni evoluționiști în 1871, Margaret Mead recurgea în același demers la termeni împrumutați din behaviorism sau știința comportamentului (1964, 1976), în timp ce Clifford Geertz (1991, 2000) scria despre cultură că este relativă, nu are nimic special, fiind rezultatul povestirilor locale sau dacă ar fi să acordăm o altă traducere sintagmei *local storytellings* ne-am referi la „minciuni locale"!

Astăzi, observă pe bună dreptate Williams, s-au impus definițiile de factură behavioristă și cele care aparțin relativismului cultural conform cărora toate culturile sunt egale, ciudate (*strange*), învățate și desprinse de natură.

Revenind la Tylor și concepția sa asupra culturii nu putem ignora filonul care o străbate: societățile occidentale, civilizate (sic!) reprezentau culmea dezvoltării, situându-se pe primul loc într-o clasificare a tuturor societăților existente.

Credem că merită subliniat că o astfel de viziune oferea un câmp liber de manifestare prejudecăților și stereotipurilor (sexuale, etnice, rasiale, religioase, de clasă socială etc.), discriminării, marginalizării, conflictelor, devianței etc. Se postula în acest fel superioritatea occidentului față de restul lumii, a bărbaților față de femei, a albilor față de negri, a bogaților față de săraci, a legiuitorilor față de criminali etc.

Mai mult, scrie Raymond Williams, semnele superiorității culturale încep să fie „scrise" pe corpul uman. Este faimoasă criminologia lui Cesare Lombroso, reprezentant al școlii antropologice italiene din secolul al XIX-lea, în care se pornea de la premisa că orice criminal este atavic astfel încât semnele acestui atavism se regăsesc în forma și mărimea corpurilor criminalilor. Cercetarea factorilor biologici ai criminalității considerați ca variabilă explicativă importantă a comportamentului criminal a continuat într-o manieră nelombrosiană prin Hooton și W. Sheldon.

Corpul era acel criteriu care, din nefericire, a stabilit pentru o bună bucată de vreme cine este superior și cine este inferior: bărbații mai puternici, cu o constituție masivă erau superiori femeilor, mai scunde și mai fragile. Până și adultul era considerat superior bebelușului a cărui gură mare, ochi depărtați și nas turtit îl făceau asemănător sălbaticilor, inferiori, nu-i așa, albilor colonialiști!

Însăși evoluția de la vârsta copilăriei la cea adultă era considerată ca trecere de la stadiul de sălbăticie la cel civilizat, stadii despre care a scris Tylor.

Ideea că ontogeneza recapitulează filogeneza nu a dispărut niciodată, iar prin opera lui Jean Piaget este inspirată mult psihologia dezvoltării din perioada contemporană.

Williams amintește cultura ca parte a ordinii sociale și ca problemă a puterii politice. La sfârșitul secolului al XIX-lea, antropologi cunoscuți asemenea lui Tylor, erau total implicați în chestiuni de politică colonială și realizau un lobby puternic pentru Biroul Imperial al Etnologiei care ar fi putut aduna o serie de informații și date direct de pe teren, cu ajutorul cărora putea sfătui administrația colonială.

Reprezentanții difuzionismului îi atacă pe evoluționiști considerând că evoluționiștii postulaseră greșit: *toate* culturile, din întreaga lume trec prin stadiile de sălbăticie, barbarism și civilizație, în mod independent și fără a menționa asemănările dintre acestea care, în realitate, considerau difuzioniștii, erau rezultatul difuziunii între culturi.

Difuzioniștii, dintre care Williams îl nominalizează pe Henry Pitt Rivers drept figura cea mai reprezentativă a acestui curent, considerau că există o singură civilizație originară – civilizația egipteană (G.E. Smith, 1931, 1933) care a fost transmisă, difuzată și adaptată la condițiile locale. De obicei, această adaptare conducea la degenerare, dar în Europa, subliniază Williams, spre liniștea și mulțumirea difuzioniștilor europeni – cultura originară a fost îmbunătățită. Într-un fel, evoluționismul, adept al ideii degenerării culturale ca fenomen de patologie socială, a suferit o grea lovitură dată de difuzioniști care credeau că degenerarea este o parte normală a istoriei culturii.

Din punctul de vedere al raporturilor lor cu puterea politică, reprezentanții difuzionismului nu au abordat într-o manieră diferită, nouă problemele guvernamentale. De aceea R. Williams consideră că există două contribuții majore ale difuzionismului la studiul culturii:

1. Crearea acelor condiții necesare apariției și dezvoltării abordării funcționaliste;

2. A permis teoreticienilor culturii să îmbrățișeze atât continuitatea, cât și discontinuitatea.

În anii '30, funcționalismul a început să joace un rol dominant în antropologie. Bronislaw Malinowski, alături de alți oameni de știință, au căutat să înțeleagă modurile de gândire ale individului ca reprezentări colective impuse lor de către societate. Biologia individuală are contribuția sa asupra acestui aspect, deoarece, în fond, toate culturile trebuie să învețe să facă față nașterii și morții. Cu toate acestea, răspunsurile individuale erau rezultatul condiționării culturale, o accepțiune care a favorizat instalarea unui determinism social extrem întâlnit și în psihologie la J.B. Watson și B.F. Skinner. Antropologii l-au observat în culturile primitive, sociologii și psihologii – în cultura occidentală. Se poate spune că psihologia și antropologia, în special, s-au dezvoltat împreună, în paralel în această perioadă, dovadă stând intervenția lui Pitt Rivers pentru înființarea lui *British Journal of Psychology* și concepția de

sorginte behavioristă a lui Margaret Mead conform căreia *cultura este rezultatul învățării* (*subl. ns.* – E.C.B.).

Evoluționiști și difuzioniști au militat pentru importanța cunoștințelor de antropologie în activitatea de guvernare. Williams crede că antropologia a avut un cuvânt de spus în dezbaterea asupra *Irish Free Rule*.

Acești cercetători ai fenomenului cultural, cu precădere antropologi, au fost adepții liberalismului pe care l-au descoperit uneori în cele mai neașteptate și stranii locuri. De exemplu, E.B. Tylor i-a studiat pe aborigenii din Tasmania, pe care el îi consideră drept cei mai primitivi oameni pe care i-ar putea întâlni vreodată observatorul contemporan civilizat. În 1876, la moartea ultimului tasmanian pur sânge, Tylor a crezut că a obținut dovada că oamenii primitivi sunt într-adevăr condamnați la dispariție de pe fața pământului. Punctul vulnerabil al primitivilor ar fi fost lipsa de rațiune. Pe de altă parte, Tylor a văzut în oamenii primitivi dovada statului liberal. Primitivii posedau calitățile bune ale democrației naturale, curaj în fața greutăților vieții și loialitate față de familie. Premisa că oamenii erau animale sociale care puteau coopera a permis formularea ideii că primitivii pot dezvolta (cu ajutorul antropologilor, desigur, menționează Williams) standarde mai înalte ale raționalității și moralității prin instituționalizarea guvernamentală corespunzătoare, prin acte de caritate, intervenția justiției etc.

Nobilul sălbatic era prin urmare îmbibat de la natură cu o serie de virtuți, iar oamenii de știință ai epocii au dovada că dezvoltarea „naturală" de la familie la clan, apoi la trib și națiune, bazată pe virtuțile umane ale democrației, loialității etc. pot fi ușor garantate.

Kendall și Wickham menționează că Raymond Williams a fost influențat de teoria marxistă și de materialismul cultural pe care le-a preluat în teoria sa.

Dorim să supunem atenției cititorului o primă clasificare a culturilor realizată de Williams pe care o poate compara cu celelalte tipologii prezentate în această carte. Cultura cunoaște trei tipuri:

1. Cultura dominantă

2. Cultura reziduală

3. *Cultura emergentă*

Cultura dominantă este caracterizată de forme care reprezintă expresia valorilor clasei conducătoare, dominante, astfel încât, prin cultură, aceasta face ca valorile sale să pară naturale și nemuritoare.

Formele culturii reziduale erau acele resurse istorice disponibile culturilor ne-dominante, dar încă influente.

În fine, formele culturii emergente sunt punctele de rezistență și inovație, prin care forme culturale noi ar putea provoca *status-quo*-ul sau ar putea fi asimilate de acesta.

Ultimul tip de cultură ridică în fond problema *subculturilor*.

Încă din 1964, la Universitatea din Birmingham ia naștere Centrul pentru Studii Culturale Contemporane (Centre for Contemporary Cultural Studies – CCCS) ai cărui membrii și-au concentrat atenția asupra studiului acestui ultim tip de cultură menționat, cultura emergentă care îi includea pe rockeri, motocicliști, punkeri etc.

Kendall și Wickham (2001, p.14) definesc cultura ca mod de viață al unui grup, incluzând sensurile (*meanings*) specifice acestui grup, transmiterea, comunicarea și distorsionarea acestor sensuri și circuitele de putere prin care ele sunt valorizate sau diminuate.

Studiile culturale, consideră autorii mai sus citați, s-au limitat să cerceteze modul de viață al unui grup, în special înțelesurile pe care acesta le creează (incluzând aici moravurile și credințele lui), cu accent pe mijloacele politice prin care aceste înțelesuri sunt comunicate. Procedându-se în această manieră, se conturează o orientare pur teoretică și anti-empirică, acest tip de studii manifestând o mare dificultate în a măsura realitatea studiată, o mișcare lejeră de la micro la macro, observând intervenția puterii și a sferei politicului pretutindeni.

Autorii consideră că disciplina pe care o numesc *Cultural Studies* (Studii culturale) ar trebui să devină empirică și mai detașată de preocuparea sa pentru puterea politică, transformând acest domeniu într-unul interesant și inovator.

În lucrarea lor, pe care o recomandăm ca o lectură utilă cercetătorilor în domeniul culturii, autorii consideră că accentul ar trebui să cadă pe studiul empiric a cinci procese pe care Paul De Gay și colaboratorii săi (1997) le identificau în a fi: reprezentarea (*reprezentation*), identificarea (*identification*), producția (*production*), consumul (*consumption*) și reglarea (*regulation*).

1.4. **Capitalul cultural, formă a capitalului simbolic (Pierre Bourdieu)**

Constructele teoretice din sociologia culturii ale lui Pierre Bourdieu ni se par de un real interes. Pentru a le înțelege mai bine este important să amintim că pentru autor, modelul societății și relațiile sociale sunt inspirate de teoriile marxiste ale clasei și conflictului. El caracterizează relațiile sociale în contextul a ceea ce el numește *câmp* înțeles ca un sistem competitiv de relații sociale care funcționează conform unei logici și unor reguli specifice. Câmpul reprezintă acel loc în care se manifestă lupta pentru putere dintre clasele dominantă și subordonată, un spațiu în care se stabilesc relații obiective între indivizi sau instituții, aflate în competiție pentru aceeași miză. Această miză înseamnă un imens capital simbolic care are rolul de a asigura reproducerea clasei individului sau instituției.

În cadrul acestui câmp legitimitatea – un aspect cheie care definește clasa dominantă – este conferită sau retrasă.

Bourdieu nu substituie conceptul de *cultură* cu cel de *câmp*, ci mai degrabă, imaginează viața cotidiană ca un ansamblu de câmpuri, între care se numără timpul liber, *pattern-urile* familiale, consumul, munca, practicile artistice etc. (Sulkunen, 1982). În toate aceste câmpuri, clasa dominantă poate să varieze din punctul de vedere al compoziției, dar procesul de luptă pentru capital și, în final, pentru dominație se regăsește într-o proporție impresionantă în fiecare.

Conceptul de *habitat* este un alt concept cheie în teoria lui P. Bourdieu. Acesta îl definea ca un sistem de mentalități dobândite care funcționează la un nivel practic asemenea categoriilor de percepție și evaluare, ca principii de clasificare și principii de organizare a acțiunii (Bourdieu, 1987, 1990). *Habitat*-ul este un set de așteptări și înțelesuri individual operaționalizate care au la bază ansamblul de experiențe pe care le are o persoană și care îi modelează percepția sa asupra „regulilor jocului". Este ceea ce reglează interacțiunile din cadrul unui câmp într-un mod vizibil și „obiectiv", exercitându-și influența atât asupra individului, cât și a celor care interacționează cu acesta. *Habitat*-ul unui grup sau al unei clase poate fi înțeles și ca ordine simbolică prin care acestea își determină practicile, atât în viața de zi cu zi, cât și în momentele excepționale, de sărbătoare, de exemplu (Sulkunen, 1982). Aspectul cel

mai puternic al conceptului de *habitus* este în opinia multor autori care l-au studiat pe Bourdieu, este acela că este subiectiv construit şi obiectiv pus în practică, ceea ce i-ar ajuta pe teoreticienii ştiinţelor sociale să clădească o punte de legătură între teoriile sociologice subiectiviste şi cele obiectiviste.

Ideile de mai sus pot face trimitere la teoria psihologică a constructelor personale a lui George Kelly (1955), conform căreia oamenii realizează anticipări ale comportamentelor lor şi ale celorlalţi pe baza experienţelor de viaţă personale, care se bazează pe perechi de dimensiuni opuse (bine–rău, cinstit–necinstit, inteligent–prost, drept–nedrept etc.) numite constructe personale. Cu ajutorul lor oamenii interpretează şi construiesc lumea şi nu doar o observă; o descriu şi dau o semnificaţie persoanelor şi evenimentelor din jurul lor. Ele reprezintă cheia înţelegerii personalităţii umane.

Revenind la teoria sociologului francez, acesta respinge conceptul sociologic de *funcţionalism*, argumentând că formele sociale nu sunt determinate în general de nevoile de supravieţuire şi integrare. Câmpul şi *habitus*-ul variază semnificativ în timp şi spaţiu: în timp ce procesele luptei de clasă şi a acţiunii simbolice pot rămâne aceleaşi, *formele* pe care le iau aceste acţiuni sunt diferite, nu datorită determinanţilor funcţionali, ci a unor interpretări sociale arbitrare.

Conceptele de *câmp* şi *habitus* descriu mediul şi regulile în care şi după care lupta de clasă are loc. Conceptul de *capital simbolic* defineşte instrumentele la care recurg indivizii şi instituţiile în cadrul câmpului pentru a câştiga dominarea şi astfel, pentru a se reproduce de-a lungul timpului. Procedând astfel, Bourdieu demonstrează legătura teoriei sale cu cea marxistă a clasei şi conflictului, dar şi delimitarea de conceptele clasice ale marxismului. Bourdieu nu este preocupat să ne definească noţiunea de *capital* în termeni economici. El lămureşte noţiunea de *capital simbolic* prin formele sale principale: economică şi culturală. Ambele forme vizează zestrea pe care indivizii o aduc în cadrul câmpului şi încearcă să o mărească. *Capitalul economic* are la Bourdieu acelaşi sens ca în teoria marxistă, incluzând atât banii, cât şi bunurile aflate în proprietate. *Capitalul cultural*, concept original care îi aparţine lui Bourdieu, poate fi descris ca o competenţă culturală. Asemenea capitalului economic, el transmite legitimitatea care este reglementată de

instituţiile sociale. În cazul capitalului cultural, legitimitatea este reglementată nu de către guvern, ci de instituţiile artistice şi de educaţie.

Capitalul cultural poate fi transformat în capital economic, aşa cum şi capitalul economic se poate transforma în capital cultural. Trebuie subliniat aici că aceste convertiri se produc la diferite rate de schimb. Capitalul economic este mai lichid şi mai uşor transferabil de la o generaţie la alta, fiind cu precădere folositor la asigurarea continuării procesului de reproducere a legitimităţii de clasă şi a dominaţiei peste timp. Capitalul cultural, însă, joacă un rol important în definirea clasei. Pentru a menţine legitimitatea capitalului cultural şi pentru a se asigura atât convertibilitatea, cât şi capacitatea de a se reproduce, sistemul educaţional creează o piaţă în care moneda de schimb a capitalului cultural o reprezintă diplomele, atestatele etc. (Garnham şi Williams, 1990).

Rolul major pe care îl are capitalul în teoria lui Bourdieu este cel jucat în lupta continuă dintre clasa dominantă şi cea dominată. Numai prin achiziţionarea de capital şi utilizarea capitalului simbolic se poate comite *violenţa simbolică*, prin care clasele îşi asigură propria legitimitate şi reproducerea. Asemenea lui Marx, Bourdieu crede că există o relaţie direct proporţională între acestea: cu cât procesul violenţei simbolice este mai ascuns vederii şi rămâne necombătut, cu atât mai puternică este reproducerea clasei dominante. În acest sens, de fiecare dată când considerăm ca normal faptul că indivizii cu studii superioare sunt cei mai calificaţi să predea în universităţi şi nu provocăm presupunerile din spatele afirmaţiilor, permitem ca structurile puterii să rămână neschimbate, la fel şi continuarea violenţei simbolice pe care Bourdieu o numeşte „acţiune pedagogică" (Bourdieu şi Passeron, 1990).

Pierre Bourdieu nu şi-a concentrat atenţia exclusiv pe construirea unui model teoretic. El a fost angajat în integrarea proceselor de studiu etnografic şi dezvoltarea modelelor teoretice convins fiind că fiecare proces depinde de celălalt. Una dintre cele mai interesante şi importante aplicaţii ale teoriei sale se poate întâlni în lucrarea intitulată *Homo Academicus* (1984, 1988) în care cercetează învăţământul superior în societatea franceză modernă. Cartea poate fi considerată un studiu de pedagogie în acţiune, o captivantă analiză a schimburilor dintre capitalul simbolic şi putere în câmpul învăţământului academic.

1.5. **Cultura ca sens şi procedeul explicativ „Diamantul cultural" (Wendy Griswold)**

Revenim asupra conceptului de cultură ca sens despre care amintea şi R. Williams pentru a prezenta o interesantă concepţie asupra fenomenului cultural care aparţine unei reputate cercetătoare americane Wendy Griswold, creatoarea unui procedeu explicativ (*accounting device*) pe care îl intitulează „Diamantul cultural".

Griswold (1994) observă că definiţiile culturii sunt diverse, de la cele mai restrictive (cultura înţeleasă ca artă înaltă; „ceea ce s-a gândit şi cunoscut cel mai bine" – Matthew Arnold, 1869), până la cele mai „generoase" (cultura ca totalitatea produselor umanităţii materiale şi nonmateriale). Totodată, autoarea propune ca definiţie de lucru aceea conform căreia *„cultura se referă la latura expresivă a vieţii umane – comportamente, obiecte, idei care pot exprima, susţine etc."* (*subl. ns.* – E.C.B.; W. Griswold, 1994, p.11). Această perspectivă creează posibilitatea de a pune în discuţie problema culturii explicite şi implicite.

C.Geertz şi cu mult înaintea sa, Max Weber considerau cultura ca sens, înţeles (*meaning*), accepţiune pe care Griswold o preia şi care permite abordarea unei comunităţi în termenii *culturii* sale: *pattern-ul* său de înţelesuri, aspectele sale expresive şi durabile, simbolurile sale care reprezintă şi ghidează gândirea, simţirea şi comportamentul membrilor săi. De asemenea, se poate vorbi despre o comunitate în termenii de *structură socială*: relaţiile dintre membrii săi, instituţiile existente, factorii economici şi politici. Cultura comunităţii influenţează structura societăţii şi invers, cele două fiind interdependente. Separarea lor s-a realizat numai din raţiuni de analiză şi cercetare. Pentru a înţelege o comunitate, consideră autoarea, sociologul trebuie să le înţeleagă pe ambele.

Unul dintre principalele obiective ale sociologului ar trebui să fie, prin urmare, surprinderea modului în care oamenii aflaţi în diverse contexte sociale creează sensuri. Pentru ca acest demers să fie posibil este necesară delimitarea unui cadru conceptual şi a unor instrumente conceptuale. În opinia lui Griswold, unul dintre aceste instrumente este *obiectul cultural*.

Obiectul cultural poate fi definit ca o semnificaţie împărtăşită a unei forme sau o expresie cu înţeles social sau care se aude, se vede, este tangibilă sau poate fi articulată. Un obiect cultural spune o poveste, iar

această poveste poate fi cântată, spusă, scrisă în piatră, jucată sau pictată pe corp (Griswold, 1986).

Un proverb nigerian, exemplifică autoarea, ne spune că „o broască nu fuge degeaba la amiază", o doctrină religioasă ca cea a Trinităţii, credinţa că femeile sunt mai sensibile decât bărbaţii, un sonet de Shakespeare, obiceiul de a spune „Noroc!" după ce strănută cineva, o pătură făcută de mână sau de maşină.

Obiectul cultural dobândeşte acest status în urma analizei pe care o realizăm ca observatori. El nu este ceva existent în obiect. Dacă ne gândim la o pătură ca la un produs dintr-o vitrină sau ca la ceva cu care ne acoperim picioarele şi nu în termenii înţelesului său, pătura nu este un obiect cultural. Dacă o considerăm în termenii poveştii sale – modul în care caracterizează colectivitatea femeilor care trudesc pentru a crea un obiect util şi frumos, atunci pătura devine un obiect cultural. La limită, obiectele culturale reprezintă cultura.

Obiectele culturale sunt produsele oamenilor, fapt care se observă în toate definiţiile culturii:

– „Cultura este ceea ce s-a gândit şi cunoscut cel mai bine" (Matthew Arnold);

– „Cultura reprezintă înţelesuri întruchipate de simboluri prin care oamenii comunică şi transmit cunoştinţele şi atitudinile" (Clifford Geertz);

– „Cultura se referă la externalizarea, obiectivizarea şi internalizarea experienţei umane" (Peter Berger) etc.

Prin urmare, toate obiectele culturale au *creatori*: oamenii care au articulat şi comunicat pentru prima dată o idee, artiştii care dau naştere unei forme, inventatorul unui joc nou. Un obiect poate avea un singur creator (autorul unui roman) sau creatori multiplii (pleiada de nume de pe genericul unui film).

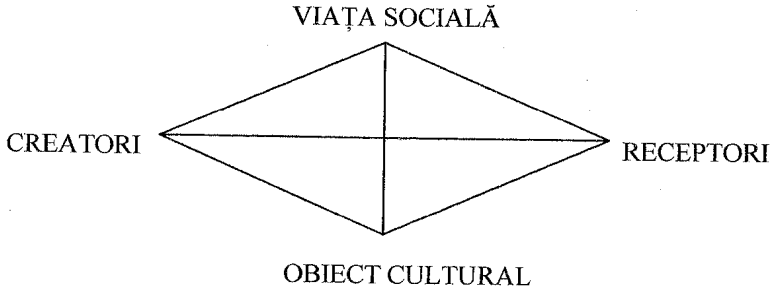
Alături de creatori există oamenii care receptează obiectele culturale. Dacă un poet, scrie Griswold, îşi recită odele în pustiu şi nimeni nu le aude sau înregistrează, dacă un pustnic inventează o tehnologie nouă, revoluţionară, dar o ţine pentru el, dacă un post de radio transmite, dar o defecţiune tehnică nu permite nimănui să-i asculte emisiunile, atunci *obiectele culturale sunt potenţiale şi nu actuale*. Pentru a putea obţine această ultimă calitate ele trebuie să intre în circuitul discursului uman, în cultură. Oamenii trebuie să le recepteze, să le audă, să le vadă,

înțeleagă, să se gândească la ele, să se joace cu ele, să participe la ele, să și le amintească.

Această din urmă categorie de oameni o reprezintă *audiența obiectului* care poate fi diferită de audiența țintă sau de cea originală, nefiind nicidecum una pasivă. Receptorii culturii sunt cei care conferă înțeles în mod activ.

Obiectele culturale, cei care le creează pe de o parte și cei care le receptează, pe de altă parte sunt ancorați într-un context particular sau viața socială înțeleasă ca *pattern-uri* economice, politice, sociale și culturale și exigențe existente la un moment dat. *Sociologia culturii este preocupată în primul rând de relația dintre obiectele culturale și viața socială* (*subl. ns.* – E.C.B.), este de părere Griswold.

În urma acestei prime analize, autoarea identifică patru elemente: creatorii, receptorii, obiectele culturale și viața socială între care se stabilesc șase relații, toate făcând posibilă înțelegerea unui obiect cultural. Astfel a luat naștere „Diamantul cultural" care are următoarea reprezentare grafică:



Wendy Griswold menționează că „Diamantul cultural" nu este nici o teorie a culturii, deoarece nu oferă informații despre modul în care se leagă punctele și nici un model cultural deoarece nu indică ceea ce s-ar numi cauza și efectul. „Diamantul cultural" este un procedeu explicativ (*accounting device*) necesar pentru o înțelegere mai bună a relației dintre obiectele culturale și viața socială. El nu spune *ce* relație ar trebui să fie între cele patru puncte, ci numai că *există* o relație.

Un scurt comentariu: creatorii îi reprezintă pe cei care creează, dau formă, comunică ceva, inițiază etc.; receptorii sunt cei care, așa cum

sugerează și denumirea lor, receptează, aud, văd, cred etc. Dacă ar fi să privim relația dintre creatori și viața socială, ne-am putea întreba de ce unii oameni ajung să poarte această etichetă și alții nu? De exemplu, femeilor le-a fost interzis să creeze anumite obiecte culturale. Privitor la relația dintre receptori și obiectele culturale ne putem întreba de ce unele ajung la audiență și altele nu? De exemplu, toate filmele care nu se vor produce vreodată.

Aparent facil, „Diamantul cultural" poate stârni comentarii pornind de la oricare dintre punctele sale, în orice direcție de analiză (Griswold prezintă în lucrarea sa o serie de cazuri speciale, p.67-68).

Griswold pledează în favoarea culturii ca sens motiv pentru care își propune clarificarea noțiunii de „sens cultural" (*cultural meaning*) și semnificația sa în studiul culturii.

Cercetătoarea observă că în momentul în care ceva devine un obiect cultural se produce o schimbare. Această schimbare înseamnă sens. „Prin definiție", accentuează Griswold, „un obiect cultural are o semnificație împărtășită, lui i s-a acordat un înțeles împărtășit de membrii unei culturi" (de altfel, Griswold folosește cuvintele „înțeles", „sens" și „semnificație" ca interșanjabili). Intervenția făcută asupra obiectului cultural face posibil ca alături de proprietățile practice sau directe pe care acesta le are să poată sugera și altceva. Ce sugerează nota 10 dată de un profesor studentului? Că studentul stăpânește foarte bine materialul învățat.

Griswold face referire la două tipuri de înțeles: *simplu* și *complex*. Înțelesul simplu denotă o corespondență de 1 la 1. Exprimăm acest tip de înțeles când vorbim despre semne și ceea ce reprezintă elc. Autoarea se referă la algebră care folosește semnele în felul acesta. În ecuația $a^2 + b^2 = c^2$ știm că „a" înseamnă lungimea unei laturi a triunghiului, „b" înseamnă lungimea celeilalte laturi și „c" înseamnă lungimea ipotenuzei. În mod asemănător, lumina roșie a semaforului înseamnă „Stop". Toate aceste semne au un singur referent.

Înțelesul complex este întâlnit în semne pe care de obicei le numim simboluri. Simbolurile evocă o varietate de înțelesuri dintre care unele pot fi ambigue. Simbolurile nu denotă, ci au conotații, sugerează. Ele evocă emoții puternice – „gândiți-vă", ne îndeamnă Griswold, „câți oameni au murit pentru un drapel" – și adesea pot uni sau dezbina grupuri sociale.

Cultura este complexă și din acest motiv ea este formată din înțelesuri complexe întruchipate în simboluri. A înțelege o cultură

înseamnă a da la o parte acest văl al înțelesurilor. Analiza dintre simbol și lucrurile așa cum sunt poate fi una personală (cazul psihanalistului care analizează visele unui pacient asupra conținutului lor simbolic). *Sociologia culturii însă, este interesată de sensurile (semnificațiile) sociale* (*subl. ns.* – E.C.B.). Ceea ce face legătura între obiectele culturale și viața socială este înțelesul, sensul.

De ce avem nevoie de sens? Wendy Griswold oferă un răspuns interesant pornind de la un exemplu luat din lumea animală. Ființele vii cresc și acționează conform cu instrucțiunile înscrise în genele lor. Promptitudinea genetică a comportamentului animalelor este denumită instinct. Un iepure știe instinctiv să fugă atunci când simte miros de vulpe! Oamenii sunt diferiți de animale deoarece ei sunt incompleți din punct de vedere fiziologic atunci când se nasc. Capul mare al omului presupune ca un copil să fie născut înainte ca toate sistemele sale interne să fie terminate; se spune că viața omului independentă de cea a mamei nu începe decât după ce copilul a împlinit câteva luni de viață. Codurile genetice nu ne oferă informații suficiente pentru supraviețuire. *Oamenii trebuie să învețe să trăiască. La oameni învățarea este un proces social de interacțiune și socializare prin care se transmite cultura* (*subl. ns.* – E.C.B.).

Citându-l pe Peter Burger (1969) putem spune că cea mai mare teroare pentru un om nu este răul, ci haosul. O lipsă totală de ordine, o lume fără structură și fără înțeles este atât de înspăimântătoare încât nici nu ne dorim să ne-o imaginăm prea mult. Asemenea unui bastion împotriva haosului, oamenii creează culturile prin externalizare, obiectivizare, internalizare, construind lumile în care acționează. Analiza sociologică a culturii pornește de la premisa că o cultură asigură orientare, înlătură haosul și dirijează comportamentul oamenilor.

O mențiune: făcând referire la teoria lui Bourdieu putem lua un exemplu simplu, sugerează Wendy Griswold (1994). Să ne gândim la doi muncitori care sunt egali din punct de vedere al performanței în muncă și din acest punct de vedere au șanse egale de promovare. Șefa lor este o mare admiratoare a culturii japoneze. Ea are papirusuri și chimonouri de nuntă japoneze agățate pe pereții biroului ei, citește literatură japoneză modernă și adoră sushi. Muncitorul A poate discuta cu ea despre un roman japonez celebru sau despre cel mai nou restaurant japonez unde se mănâncă un sushi extraordinar. Muncitorul B nu are capital cultural –

cunoștințele și gustul corespunzătoare – pentru a putea răspunde interesului șefei lui (sau mai rău, a fost auzit de șefă cum ridiculiza consumul de pește crud). Deși egali ca performanță profesională, care dintre cei doi muncitori credeți că, probabil, va dezvolta o relație de prietenie cu șefa și va fi promovat?

Bourdieu a studiat relația dintre capitalul economic și cel cultural și a observat că uneori ele corespund, ca în cazul oamenilor bogați care pot să-și procure și să sponsorizeze arta înaltă, dar alteori ele se disting. Studenții, de exemplu, au adesea mult capital cultural, dar puțin economic; întreprinzătorii puțin educați, dar prosperi din punct de vedere economic sau muncitorii „gulere albastre" pot avea mult capital economic și puțin cultural. Aceștia din urmă încearcă de obicei să mărească capitalul cultural al copiilor lor asigurându-le o bună educație, de obicei la școli prestigioase.

Deși capitalul economic poate fi influențat, crescut sau scăzut de forme ale capitalului non-economic, tipurile de capital non-economic negociabil pot varia de la un loc la altul. Cercetătoarea franceză Michéle Lamont (1992) i-a studiat pe francezii și americanii din clasa de mijloc care locuiau în două orașe mari (Paris și New York) și în două orașe de provincie (Clermont – Ferrand și Indianapolis). Ea a descoperit că acel capital cultural de care vorbea Bourdieu – cunoștințe despre artă, gust rafinat – era mai important în Paris decât în oricare alt oraș dintre cele de mai sus. În orașele de provincie, ceea ce se poate numi „capital moral" – reputația de a fi cinstit, decent, de încredere – este mai important atunci când cineva este apreciat. Americanii respectă în general banii, veritabilul capital economic, mai mult decât francezii.

Deși bunul gust și aprecierea genurilor artistice pot fi apanajul Parisului, cercetarea indică faptul că posedarea sau neposedarea capitalului cultural poate explica o varietate de efecte ale stratificării sociale. De exemplu, obținerea unei diplome de facultate și a unui partener educat. Ambele pot fi considerate „premii" apreciate de către o societate dată.

Să ne imaginăm, sugerează Griswold, că oameni cu aceeași cantitate de bogăție, dar cu capital cultural diferit (măsurat prin indicatori, precum participarea la evenimente artistice sau lectura operelor clasice, serioase) concură pentru aceste „premii". DiMagio și Mohr (1985) au demonstrat că persoanele care au mari cantități de capital cultural le pot

obține pe amândouă (diplomă şi partener educat), spre deosebire de adversarii mai puțin educați.

Oamenii consideră important capitalul cultural şi de aceea există o tendință naturală a grupurilor de mări valoarea a ceea ce ei posedă deja şi de a-i împiedica pe alții să o obțină. Istoricul Lawrence Levine (1988) a arătat cum clasa conducătoare a albilor americani, simțindu-se amenințată de noile grupuri de imigranți, şi-a separat instituțiile sale de cultură şi le-a numit „cultură înaltă", considerând că pot fi susținute de oricine, dar nu de mase care se pot comporta cum nu se cuvine. Muzeele şi alte bastioane ale culturii înalte din acea perioadă nu erau deschise la sfârşit de săptămână şi nici serile pentru ca cei care munceau să nu se poată folosi de ele. Nicola Beisel (1990) a arătat că aceleaşi elite au recurs la lege pentru ca anumite forme populare de distracție, asemenea varieteului, să fie considerate ilegitime (Griswold, 1994, p.82-83).

În studiul său asupra culturilor şi societăților aflate într-o lume a schimbării, Wendy Griswold creează un instrument care facilitează analiza fenomenului cultural, realizează o sinteză plină de claritate a teoriilor sociologice asupra culturii (marxismul, funcționalismul, teoria culturii ca şi creație socială a lui É. Durkheim şi cea a lui Max Weber, interacționismul simbolic) şi surprinde o serie de aspecte contemporane ale acesteia (subculturile, multiculturalismul, pieţele culturale, culturile fără centru, postmodernismul etc.).

Din punct de vedere sociologic, cultura este un ansamblu structural şi dinamic, format din elemente (credințe, simboluri, legi, valori, limba, norme şi sancțiuni) aflate în interacțiune unele cu altele, dar şi cu o serie de componente ale sistemului social global. Cultura este produsul, creația indivizilor, a grupurilor, claselor sociale, comunităților, națiunilor aflate în dubla ipostază de producători şi consumatori sau, în viziunea toffleriană – de „prosumatori", adică cei care sunt consumatorii propriilor producții (A. Toffler, 1981), fapt care stabileşte un proces cu dublă determinare: dinspre indivizi către cultură (*indivizii creatori/personalități creatoare*) şi respectiv dinspre cultură către aceştia (*indivizii creați/personalități integrate)*. Situată în opoziție cu natura, dar nu şi în afara ei, cultura cunoaşte o multitudine de expresii, fațete ale aceluiaşi diamant strălucitor, care oferă indivizilor stabilitate şi identitate, dar şi bogăție şi varietate – atribute care sporesc aventura cunoaşterii, înțelegerii şi acceptării lor.

Cultura este o noțiune care a cunoscut sute, posibil mii de definiții, uneori extrem de variate prin conținutul lor, concepute adesea în strânsă legătură cu acele curente ştiințifice cărora le aparțineau emitenții lor. Alteori, aşa cum am arătat anterior, oamenii de ştiință au elaborat concepte, definiții şi teoriile lor în funcție de interesele de clasă şi de cele politice, fapt care ridică problema tipului de intervenție a omului de ştiință în societate şi pe cea a neutralității axiologice în ştiințele sociale.

În cele din urmă, militäm pentru realizarea de cercetări empirice ale fenomenului cultural în cele mai variate contexte sociale şi cu cele mai actuale metodologii, metode, tehnici şi instrumente de cercetare, susținute de posibilitățile pe care le oferă tehnica de ultimă oră (computerul).

Capitolul II

SOCIOLOGIA CULTURII. COMPONENTELE ŞI TIPOLOGIA CULTURII

2.1. Sociologia culturii şi raporturile sale cu alte ştiinţe

Constituirea mai multor discipline ştiinţifice de sine stătătoare, care îşi propun ca obiect de studiu cultura determină necesitatea delimitării ariei de interes pentru fiecare în parte. Cultura este abordată din perspective diferite, specifice, de către filosofia culturii, istoria culturii, psihologie, antropologie culturală, axiologie, etică, teoria artei şi literaturii, arheologia şi desigur sociologia culturii (A. Bondrea, 2003, p.23-37).

În lucrarea de faţă interesează prezentarea succintă a raportului pe care sociologia culturii îl stabileşte cu antropologia culturală şi, respectiv cu psihologia.

Considerăm util acest demers deoarece cititorul va avea posibilitatea să înţeleagă mai bine motivele care ne determină să apelăm aici la cunoştinţe pe care ni le oferă atât antropologia culturală, cât şi psihologia (generală, socială, personologia). Scopul este cel al înţelegerii cât mai complete şi cât mai complexe a fenomenului cultural.

2.1.1. *Raportul dintre sociologia culturii şi antropologia culturală*

În rândurile de mai jos se urmăreşte stabilirea acelor puncte de convergenţă, dar şi de divergenţă care se constituie în sfera de analiză a antropologiei culturale, respectiv a sociologiei culturii.

Ca obiectiv general, comun al celor două discipline se poate identifica interesul pentru studiul relaţiilor sociale, al organizaţiilor şi comportamentelor umane.

Ceea ce diferenţiază cele două discipline ar putea fi chiar *obiectul de studiu* al fiecăreia. Sociologii au fost preponderent preocupaţi cu studiul vestului industrializat, în timp ce antropologii au cercetat societăţile neindustrializate. Cu toate acestea, T. Parsons, personalitate reprezentativă a sociologiei mondiale şi A. Kroeber, exponent marcant al

antropologiei culturale propun o definiţie comună a obiectului de studiu al celor două ştiinţe. În viziunea lor, cultura trebuie înţeleasă ca un concept care face referire la „conţinutul şi *pattern-urile* valorilor, ideilor şi altor sisteme simbolic-semnificative create şi transmise şi care sunt factori ai modelării comportamentului uman şi artifactelor produse prin comportament" (T. Parsons, A. Kroeber, 1970 *apud* G. Marghescu, p.108)

Pe de altă parte, autorii sugerează ca termenul de *societate* – sau mai general, cel de sistem social să fie utilizat în sensul de sistem al interacţiunilor dintre indivizi şi colectivităţi. Mai mult, atunci când se recurge la sintagma de „membru al culturii" aceasta reprezintă o formulare echivalentă cu cea de „membru al societăţii culturii X".

Dintre punctele care diferenţiază cele două discipline ale culturii, poate fi amintit şi cel referitor la demersul investigativ. Sociologia culturii şi antropologia culturală au recurs la *metode de cercetare* distincte, sociologii manifestând vizibil o preferinţă pentru metodele cantitative, chestionare şi alte instrumente cuantificabile. Ei au apelat la cunoştinţele pe care le oferă statistica. Pe de altă parte, antropologii s-au axat pe utilizarea observaţiei participative, ca metodă principală de cercetare (C.Ph. Kottak, 1991).

Având la bază o concepţie ştiinţifică, „sociologia culturii reuşeşte să determine locul şi rolul culturii în viaţa socială, să înţeleagă şi să explice obiectiv conţinutul său şi să-l interpreteze operaţional, să surprindă mecanismele sale complexe" (A. Bondrea, 2003, p.33).

Antropologia culturală studiază cultura pornind de la premisa unei configuraţii complexe de pattern-uri „care constituie ‹zestrea› istoric dobândită şi acumulată pe temeiul creării şi folosirii simbolurilor de către fiinţa umană socializată şi transmisă de la o generaţie la alta prin procesul de învăţare" (G.Marghescu, 1999, p.126).

În prezent se observă o intensificare a relaţiilor dintre cercetătorii ambelor discipline, din dorinţa realizării unor lucrări ample, comprehensive. Sociologii şi-au îndreptat atenţia asupra ţărilor mai puţin dezvoltate, cel puţin din punct de vedere economic şi a altor arii culturale care au reprezentat în trecut ţinta exclusivă a antropologilor. La rândul lor, reprezentanţii antropologiei şi-au concentrat eforturile asupra societăţilor industrializate, respectiv asupra unor teme de real interes precum declinul rural şi extinderea urbanului, viaţa din oraşe, specificul şi rolul mass-mediei în crearea *pattern*-urilor culturii naţionale etc.

Dintre obiectivele comune existente în prezent se pot menționa: studiul rasei, al etniei, al clasei sociale, problemele sexualității umane, ale culturii de masă în națiunile moderne, dar și caracteristicile și efectele socio-culturale ale procesului de globalizare.

2.1.2. *Raportul dintre sociologia culturii și psihologie*

Regretatul psiholog român, Paul Popescu Neveanu (1990) considera că în accepțiune largă, ființa umană trebuie înțeleasă în existența și înzestrarea ei socio-culturală. *Personalitatea*, concept central al psihologiei, obiect de studiu al personologiei, este definită de către același autor ca *sistem bio-psiho-socio-cultural*, definiție care permite observarea cu ușurință a celor trei mari blocuri unitare: psihosomatic, psihosocial și psihocultural.

Componenta „bio" a personalității este legată de conceptul de ereditate și de postulatul conform căruia omul devine om pentru că se naște om.

Componenta „psiho" se referă la sistemul psihic uman, la acel nucleu psihic al personalității constituit ca premisă și rezultat al dezvoltării umane.

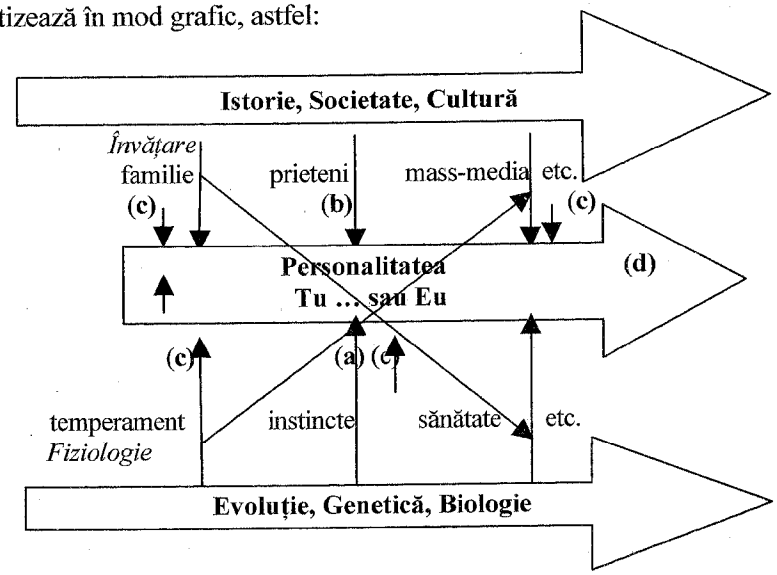
Socializarea este procesul de factură sociologică ce definește atributul „socio" specific personalității, iar enculturația pe cel „cultural". Ființa umană aflată într-un proces de devenire este rezultatul interacțiunii complexe dintre gene și cultură sau cum ar spune un antropolog american, omul este un animal incomplet care se completează prin cultură (Clifford Geertz, 1970). În plan virtual, fiecare individ ar putea trăi o mie de tipuri de viață; cu toate acestea, în realitate, individul actualizează o singură viață, prin învățare, în cadrul unui context cultural dat, condiționat de structurile acestuia.

Sociologia în general, sociologia culturii, în particular sunt interesate de cunoștințele psihologiei pentru care personalitatea îl definește pe subiectul uman considerat în tripla sa ipostază de subiect pragmatic (*homo faber*), subiect epistemic (*homo sapiens-sapientisimus*) și subiect axiologic (*homo valens*). Din acest punct de vedere, obiectivul final al psihologiei este în viziunea marelui psiholog român Mihai Ralea, cunoașterea omului integral.

Pentru acest om integral se poate spune că determinările sociale și culturale se preschimbă în autodeterminare – măsură a proeminenței personalității înțeleasă ca un tot unitar, unic și original.

Merită amintită aici importanța pe care o acorda Carl Gustav Jung contextului cultural în formarea personalității umane. Mare admirator al culturilor și al filosofiilor religioase orientale pe care le-a studiat îndeaproape (budismul, zen, sufismul etc.), psihiatrul elvețian accentua că dezvoltarea personalității în cadrul procesului de individuare nu se poate realiza normal, armonios decât în funcție de specificitatea cadrului cultural în care se desfășoară acesta. Jung a observat corect diferențele dintre oamenii din Orient și cei din Occident în cadrul procesului de individuare. În Orient, dezvoltarea interioară și iluminarea, de exemplu, sunt noțiuni acceptate în unanimitate și susținute de tehnici specifice care le facilitează. De aceea, Jung critică Yoga și Budismul în sensul că le consideră nepotrivite pentru occidentali care o dată ce urmează disciplinele orientale au tendința de a nega moștenirea lor occidentală și de a o imita pe cea orientală, desprinzându-se de cele mai importante părți ale psihicului lor.

Profesorul doctor George Boeree (2000), de la Departamentul de psihologie al Universității Shippensburg, Pennsylvania, S.U.A. realizează un interesant comentariu despre o teorie ultimă a personalității pe care o sintetizează în mod grafic, astfel:



Cele două săgeți mari, scrie profesorul Boeree, reprezintă cele două forțe impresionante care acționează asupra noastră puternic și continuu, de la concepere până la moarte, uneori chiar amenințându-ne integritatea.

Desigur că aceste procese de interinfluențare nu sunt atât de simple precum par în desenul de mai sus. Săgețile mai mici, (a) și (b), ne arată cum aspectele biologice influențează procesul învățării și, respectiv, cum mediul social influențează procesele fiziologice. Săgeata (a) exemplifică Boeree, poate reprezenta un temperament agresiv care conduce la un răspuns violent la anumite mesaje media care presupun o neînțelegere a acelor mesaje. Săgeata (b) se poate referi la anumite deprinderi alimentare care determină probleme de sănătate, care apar mai târziu în viața unei persoane. Există complexități nesfârșite.

Desenul ne înfățișează și câteva săgeți (c) care se referă la influențele accidentale de natură fiziologică și experiențială. Nu tot ceea ce se petrece în mediul nostru face parte dintr-o mișcare istorică și evolutivă măreață, susține Boeree. Excluzând teoria destinului, profesorul Boeree crede că uneori *se întâmplă* anumite lucruri. Te poți afla la locul nepotrivit, în momentul nepotrivit (într-un avion care se prăbușește) sau la locul potrivit, în momentul potrivit (câștigarea unei sume de bani la un concurs organizat într-un supermarket); poți merge la o conferință unde audiezi un vorbitor a cărui viziune îți poate schimba concepția despre lume și viață sau ești iradiat de o centrală nucleară defectă din simplul motiv că locuința ta se află în apropiere.

În fine, săgeata (d) reprezintă propriile alegeri. Chiar dacă liberul arbitru nu este acceptat în analiza filosofică sau psihologică, putem menționa ideea de autodeterminare, conform căreia, dincolo de societate, biologie și accident, uneori comportamentele și experiențele noastre sunt cauzate de ...noi!

George Boeree subliniază că dorește să creadă că oamenii vor fi un pic mai greu de prezis și de controlat decât o substanță dintr-o eprubetă din laboratorul de chimie.

2.2. **Componentele culturii**

În limbajul uzual, în viața de zi cu zi, oamenii utilizează termenul de *cultură* pentru a desemna sensuri și activități diverse. Adesea noțiunea sugerează un anumit nivel de elevație și educație, preocupări „înalte", gust pentru arte și frumos etc. Numai având astfel de preocupări cineva

poate fi considerat drept „pepaideumenos", adică un om cultivat în viziunea grecilor antici, apreciere care se impune drept o etichetă aplicată în mod îndreptățit sau nu. Ea sugerează că unii oamenii dispun de cultură, în timp ce alții nu.

Antropologii și sociologii pasionați de domeniul culturii au încercat să demonstreze în studiile lor că lucrurile nu stau chiar atât de simplu pe cât pare la prima vedere. Ei subliniază că termenul nu trebuie considerat într-o manieră restrictivă, ci dimpotrivă, într-una mult mai generoasă. Pentru reprezentanții acestor două științe, *cultura* se referă la stilul de viață al oamenilor, incluzând în această definiție totalitatea ideilor, cunoștințelor, comportamentelor și bunurilor materiale pe care ei le împărtășesc (Kroeber și Kluckhohn, 1952). În accepțiunea antropologilor și sociologilor moderni, *toți oamenii au o cultură care reprezintă moștenirea socială pe care aceștia o acumulează de-a lungul timpului, transmițând-o de la o generație la alta* (*subl. ns.* – E.C.B.). Mai mult, cultura poate fi înțeleasă ca un ghid de (con)viețuire. Cultura ne învață ceea ce este bun sau rău, drept sau nedrept, ce trebuie să facem și ce nu trebuie să facem și chiar ceea ce să ne dorim sau să dezaprobăm. Nu trebuie însă să facem greșeala de a pune semnul egal între noțiunile de *societate* și *cultură*, pe care unii le utilizează interschimbabil. *Societatea* se referă *stricto senso* la un grup de oameni care se bucură de o oarecare libertate de acțiune și care împart între ei un teritoriu comun și o cultură; *cultura* vizează modul de viață al acestor oameni (Sullivan și Thompson, 1990, p.39-40).

Acest preambul este necesar pentru o corectă înțelegere a componentelor culturii ca forme complexe care pot lua o multitudine de înfățișări. Să ne gândim, de exemplu, la obiceiurile alimentare. Românilor le plac sarmalele, mititeii, cozonacul și țuica. Italienii sunt recunoscuți în întreaga lume pentru rețetele lor de pizza și de spaghetti. Americanii preferă hot-dog-ul, hamburger-ul și cartofii prăjiți, preparate care s-au impus treptat și în alte colțuri ale lumii. Dar există și oameni pentru care caracatițele, lăcustele și furnicile reprezintă adevărate delicatese, pe care nu toți europenii sau americanii le-ar aprecia ca atare. Pigmeii Bambuti din pădurile tropicale ale Zairului consideră că termitele sunt gustoase!

Suntem diferiți nu numai în privința gusturilor noastre culinare, ci și în cea a atitudinii noastre față de familie. Românii consideră (încă) normal ca odraslele să fie rodul căsătoriei dintre un bărbat și o femeie.

Mulţi dintre ei continuă să creadă că această atitudine nu este numai naturală, normală, ci şi morală. Tribul Banaro din Noua Guinee ar fi îngrozit de modul nostru de gândire: tatăl primului născut într-o familie nu este acelaşi cu soţul mamei copilului. Tradiţia acestui trib prevede ca primul născut al unui cuplu să fie odrasla unui prieten apropiat ales de către tatăl miresei.

Ne apare evident faptul că este dificil, dacă nu chiar imposibil să identificăm toate diferenţele dintre culturi, sau toate faţetele unei culturi. Cu toate acestea, există posibilitatea de a preciza existenţa anumitor componente care sunt comune tuturor culturilor: *convingerile, valorile, normele, limba şi simbolurile*. Acestea ne ajută să înţelegem mai bine cum funcţionează societăţile şi culturile (Sullivan şi Thompson, 1990, p.41).

2.2.1.*Convingerile şi valorile*

Unii sociologi consideră că cea mai importantă componentă a culturilor o reprezintă convingerile. În ceea ce ne priveşte, suntem de părere că în centrul culturii stă noţiunea de valoare (strâns legată de cea de „sens" sau „meaning"), fapt care ne-a determinat să rezervăm un întreg capitol care să trateze această relaţie subtilă care se stabileşte între cele două noţiuni.

Convingerile pot fi definite ca acele concepţii pe care oamenii le au despre ceea ce este adevărat în lume. Acestea includ ideile despre cum sunt lucrurile în această lume, cum ar trebui acestea să funcţioneze şi cum relaţionează unele cu altele. Unele convingeri pot fi verificate cu ajutorul observaţiei. De exemplu, avem posibilitatea de a măsura timpul necesar unui tren care se deplasează între Bucureşti şi Satu Mare sau cât de departe este Pământul de planeta Jupiter. Există însă şi alte tipuri de convingeri: cele care nu pot fi demonstrate sau infirmate. Cu toţii ştim că oamenii din întreaga lume sunt convinşi de existenţa a numeroase şi diverse zeităţi sau a unui unic Dumnezeu. Mulţi cred că există viaţă după moarte, în timp ce alţii neagă vehement această posibilitate.

Toate aceste convingeri determinate cultural îi ajută pe oameni să înţeleagă lumea, dar şi locul lor în univers.

Valorile reprezintă în viziunea noastră sufletul unei culturi, acel palier al său, acea componentă a sa care o animă şi care îi permite manifestarea şi difuzarea în timp şi spaţiu. Valorile general-umane acordă

oamenilor această calitate numită umanitate. Valorile sunt de obicei relativ stabile în decursul vieţii unui individ, dar şi al unei societăţi. Acest fenomen a fost observat în urma unor cercetări care au identificat anumite *constante valorice universale*, dintre care amintim *sănătatea*, *familia* şi *pacea*.

Valorile se nasc, trăiesc, dispar, sunt înlocuite cu altele mai noi sau mai vechi, sau îşi schimbă pur şi simplu locul într-o ierarhie dată în anumite contexte spaţio-temporale, asigurând în acest mod primenirea culturilor şi nicidecum moartea lor, cum susţinea un filosof german din secolul trecut. Schimbările care se produc la nivel valoric sunt dramatice, atât pentru individ, cât şi pentru societatea în care se manifestă acestea deoarece implică modificări în cadrul tuturor celorlalte componente ale culturii.

Putem considera că valorile sunt concepţii colective despre ceea ce este considerat ca fiind bun, dezirabil, cuvenit sau rău, indezirabil, necuvenit într-o cultură. Valorile pot fi mai generale, cum ar fi fericirea, dragostea, sănătatea sau specifice, ca respectul faţă de şef şi colegii de serviciu.

Valorile stau la baza comportamentelor oamenilor, reprezentând în acelaşi timp criterii pe baza cărora apreciem daca un comportament este bun sau rău. Din acest motiv, se poate afirma fără a se greşi că există o strânsă legătură între valori, norme şi sancţiuni într-o cultură dată. Într-o cultură care situează în fruntea constelaţiei valorilor instituţia mariajului vor exista cu siguranţă norme care vor pedepsi aspru comportamentul adulterin. Pentru o cultură care acordă mare credit proprietăţii private, normele (legile) care sancţionează hoţia şi vandalismul se vor impune în mod evident.

2.2.2. *Normele*

Normele sunt standarde stabilite de comportament pe care le menţine o societate.

Orice societate îi învaţă pe membrii săi acele tipuri de comportamente care sunt dezirabile prin intermediul *sancţiunilor*. Acestea sunt recompense sau pedepse acordate în funcţie de conformarea la norme sau de încălcarea lor. Sancţiunile se regăsesc sub diverse forme care depind de tipul comportamentului sau de tipul de normă implicată.

Sancțiunile pot fi puternice sau slabe, formale sau informale, pozitive sau negative. Atunci când cineva ne oferă locul în tramvai obișnuim să zâmbim și să spunem „mulțumesc". Acesta este un exemplu de sancțiune pozitivă, informală, slabă. Dacă persoana respectivă, mult mai tânără și în putere, ne-ar împinge la o parte când suntem gata să ne așezăm, am aborda o mimică încruntată, privire disprețuitoare și am mustra verbal acea persoană, semne ale unei sancțiuni negative, informale, slabe.

Oamenii încalcă normele din motive diverse. Uneori o fac pentru că știu că sancțiunea asociată este una ușoară. Alteori, normele sunt încălcate pentru că intră în conflict unele cu altele. Imaginați-vă că un prieten al dumneavoastră locuiește într-un apartament și că într-o seară aude strigătele de ajutor ale vecinei de alături care este bătută de soțul său. Dacă prietenul dumneavoastră se decide să se ducă la ușa vecinilor și să sune la sonerie atunci încalcă norma care spune „vezi-ți de treaba ta"; în același timp însă, respectă norma care prevede să acorzi ajutorul unei persoane agresate.

Există și situații în care normele pot să nu fie neapărat în conflict și cu toate acestea să se facă excepție de la ele. Din copilărie suntem învățați că nu este frumos să tragi cu urechea la discuțiile telefonice ale altora. Cu toate acestea, ascultarea telefonului poate fi utilă dacă un ofițer al serviciilor de securitate națională, de exemplu, obține dreptul de a face acest lucru cu scopul de a acuza un cap al lumii interlope.

Normele se pot învechi și atunci pot fi încălcate fără teama că acest comportament va fi sancționat. De exemplu, în familia tradițională femeia trebuia să se căsătorească, să nască și să-și crească copiii, acasă, în timp ce soțul era acela care susținea financiar familia, fără ajutorul soției. În prezent situația s-a schimbat în unele societăți, inclusiv în cea românească și datorită diverselor mișcări feministe, emancipării femeilor. Astăzi, multe femei își doresc o familie, dar și o carieră profesională și drepturi care să interzică situarea lor pe o poziție inferioară de cea a bărbaților din punct de vedere financiar, social, sexual etc.

Normele care sunt populare, extrem de răspândite, dar nu și absolut necesare poartă denumirea de *obiceiuri* („folkways", W.G. Sumner, 1906). Mai exact, Sumner se referea la acele activități zilnice ale grupurilor sociale, care s-au împământenit și sunt sancționate din punct de vedere social. Acestea se disting de moravuri (*mores*) deoarece sunt mai puțin sever sancționate și nu sunt principii abstracte.

Exemple de obiceiuri pe care le respectăm și noi românii asemenea altor popoare sunt salutul prin strânsul mâinii, tăcerea într-un locaș de cult etc. Salutul este tot o normă informală. Europenii, americanii și alte popoare obișnuiesc să se salute verbal, dar și strângându-și mâinile sau sărutându-se pe obraji. Locuitorii regatului Butan, însă, au un mod de a se saluta care ar părea celor amintiți mai înainte dacă nu bizar, cel puțin hilar: ei își împreunează mâinile, așa cum știm că o fac asiaticii, dar pe lângă acest gest ei scot limba la cel căruia îi dau binețe.

În general, există o anumită presiune care asigură conformarea la obiceiuri, deoarece nerespectarea lor atrage după sine sancțiuni slabe, informale și negative. În realitate astfel de obiceiuri sunt nerespectate destul de frecvent, nefiind luate în serios de toată lumea. Oricum, o persoană care ignoră în mod repetat obiceiurile poate fi considerată drept excentrică sau ciudată.

Moravurile (*mores*, W.G.Sumner, 1906) sunt acele norme asociate sentimentelor puternice de bine și rău, de drept și nedrept, a căror încălcare are ca rezultat sancțiunea. Acestea sunt reguli sociale care se referă la aspecte precum crima, incestul, hoția și nuditatea publică, fiind luate în serios. Persoanele care încalcă obiceiurile sunt de obicei tolerate; în schimb, cele care nu respectă moravurile sunt pedepsite. Sancțiunile aplicate în acest caz sunt puternice, formale și negative. Criminalii, de exemplu, pot fi marginalizați, ostracizați, condamnați la ani grei de închisoare sau, în unele țări, condamnați la moarte. Aceste măsuri îi determină pe oameni să respecte moravurile.

Trebuie subliniat că oamenii respectă moravurile unei culturi chiar din momentul în care se nasc. Acestea devin ghiduri de comportament pentru indivizi. Noi învățăm să ne *dorim* ceea ce cultura noastră *cere* de la noi.

Legile sunt norme care au fost codificate de autoritatea politică. Multe legi sunt bazate pe moravuri, deoarece oamenii au tendința de a oferi un statut legal normelor în care cred cu tărie. Unele dintre cele mai cunoscute exemple de legi, ar fi acelea împotriva crimei, incestului și hoției. Dar nu toate legile au la bază moravuri. În SUA, de exemplu, există așa numitele *blue laws* care interzic magazinelor să vândă băuturi alcoolice duminica dimineața, bazându-se pe obiceiuri. În unele cazuri s-a observat că unele legi continuă să fie impuse chiar dacă se află în opoziție cu normele acceptate. Cazul prohibiției din America anilor '20 poate fi o bună ilustrare a acestei idei. Interzicerea consumului, distribuirii și

vânzării alcoolului din acea perioadă s-a dovedit o măsură fără şanse de a fi respectată, deoarece populaţia americană a continuat aceste activităţi, ignorând legea care a şi fost, de altfel, abrogată după un deceniu. De aceea se poate spune că legile pot fi modificate sau uneori abrogate, atunci când situaţia o cere.

Într-o cultură normele şi sancţiunile sunt strâns legate de valorile acelei culturi. Cu cât o valoare este mai mult preţuită, cu atât ea este mai aspru sancţionată.

2.2.3. *Limba*

Limba este o altă componentă a culturii care apare sub forma unui set de simboluri scrise sau verbale pe care oamenii le utilizează într-un mod stabilit de comun acord cu scopul de a comunica unii cu alţii. Limba face posibil ca alte componente ale culturii, precum credinţele, valorile şi normele să poată fi păstrate şi comunicate.

Prin intermediul limbii oamenii pot face multe lucruri pe care animalele nu le pot întreprinde. Spre deosebire de acestea, noi oamenii nu suntem limitaţi de mediul în care trăim sau de barierele timpului şi spaţiului. Limba le-a permis strămoşilor noştri să păstreze cunoştinţele şi să le transmită generaţiilor care au venit după ei. Inventarea cuvântului scris şi extinderea acestei abilităţi ne-a eliberat de limitele pe care ni le impunea memoria umană. În plus, atât limba, cât şi simbolurile ne permit să utilizăm şi să înţelegem idei abstracte precum cele de „dreptate", „libertate" şi „fericire". Aşa cum bine observa un antropolog american, limba este esenţială pentru viaţa oamenilor şi pentru cultură deoarece fără limbă nu am putea vorbi despre organizare politică, economică, ecleziastică sau militară; nu ar exista etichetă sau etică; nici legi, ştiinţă, tehnologie sau literatură; nici jocuri sau muzică. Ritualurile nu ar avea nici un sens fără vorbirea articulată. Fără existenţa comunicării simbolice în forme diverse, nu ar fi posibilă nici o cultură.

Ipoteza *Sapir-Whorf* susţine că limba oferă mult mai mult decât posibilitatea de a descrie realitatea; limba contribuie la modelarea realităţii unei culturi. În concepţia celor doi lingvişti, Sapir şi Whorf, din moment ce oamenii conceptualizează lumea cu ajutorul limbii, înseamnă că limba precedă gândirea. Astfel, simbolurile cuvintelor şi gramatica unei limbi ne organizează lumea. Aceeaşi ipoteză consideră că limba nu este un dat, ci

mai curând este determinată cultural, conducând la diferite interpretări ale realităţii prin concentrarea atenţiei asupra anumitor fenomene.

Desigur că la această ipoteză au apărut o serie de reacţii ale unor oameni de ştiinţă care o contestă încercând să argumenteze că limba nu determină gândirea umană şi modelele de comportament. Prin urmare, s-a abordat o atitudine mai moderată care susţinea că limba poate *influenţa* (mai curând decât să determine) comportamentul şi interpretarea realităţii sociale.

Ca o observaţie se poate spune că limba poate avea rolul de a stabili şi promova stereotipurile de gen determinate cultural. În limba engleză, respectiv în culturile de factură anglo-saxonă, de câte ori se folosesc termeni precum *mail**man*** (poştaş), *police**man*** (poliţist) sau *fire**man*** (pompier) se sugerează, în special copiilor, că aceste ocupaţii sunt „rezervate" exclusiv bărbaţilor. Sufixul „man" prezent în componenţa tuturor cuvintelor amintite mai sus înseamnă în limba engleză „bărbat". Cu toate acestea o mulţime de femei lucrează ca *letter carriers* (poştăriţe), *police officers* (poliţiste) şi *firefighters* (pompieri) – cuvinte care s-au impus în limbă datorită realităţii sociale şi femeilor care au militat pentru drepturile lor.

Se observă din traducerile cuvintelor din limba engleză pe care le-am oferit în paranteze că limba română are cuvinte proprii care denumesc aceleaşi ocupaţii pe care le au şi bărbaţii, mai puţin pentru cuvântul „pompier", o meserie care la noi în ţară este destinată, încă, exclusiv bărbaţilor.

Limba poate transmite şi stereotipurile legate de rasă. În Statele Unite ale Americii, există unele dicţionare care dau următoarele explicaţii pentru adjectivul „negru": întunecat, imoral, rău, atroce, ameninţător, mânios. În acelaşi timp, adjectivului „alb" i se alătură explicaţii precum: pur, inocent, bun. Într-un dicţionar românesc, sensurile secundare adjectivelor „negru", „neagră" sunt întunecat, întunecos, obscur, sumbru, deprimat (Gh. Bulgăr, 2000, p.232).

Prin astfel de patternuri lingvistice, cultura poate consolida anumite asocieri pozitive cu termenul (şi culoarea pielii) „alb" şi pe cele negative cu cuvântul „negru". Bazându-se pe aceste sensuri, oamenii folosesc expresii precum „lista neagră" pentru a denumi o enumerare de nume ale unor persoane mai puţin agreate.

Putem afirma fără a greşi că prin intermediul limbii sunt comunicate cele mai importante norme, valori, credinţe şi simboluri celorlalţi. Iată de ce introducerea unor limbi noi într-o societate reprezintă o problemă în multe locuri din lume.

2.2.4. *Simbolurile*

Simbolurile reprezintă o altă componentă importantă a culturii. Acestea reprezintă semne de recunoaştere, semne de identificare. Aşa cum ne sugerează şi etimologia cuvântului: grecescul *sumbolon*, derivat din *sumbolein* înseamnă *a pune împreună*, simbolul întruchipează şi comunică un întreg coerent cu ajutorul părţilor (Rodica Topor, 2000, p.196).

În mod obişnuit, înţelegem conceptul de *simbol* prin analogia emblematică: crucea – simbol al creştinismului, florile – simbol al efemerităţii, culoarea alb – simbol al purităţii; astfel, noţiuni abstracte capătă sens, se obiectivează prin intermediul simbolului. Fiind vorba despre convenţii este necesar să se stabilească un consens la nivelul praxisului social-istoric. Consensul nu poate fi decât relativ, modificându-se în funcţie de nivelul şi natura cunoaşterii umane, de epoca istorică. Uneori se întâmplă ca un anumit simbol, cândva sacru şi plin de semnificaţii profunde, să se transforme într-un semn monovalent şi plat, devenind o emblemă oficializată sau o simplă etichetă comercială. Scoica Afroditei a ajuns astăzi semnul firmei petroliere Shell, iar Crucea sfântului Andrei – un indicator de circulaţie rutieră. În acelaşi timp, poate avea loc şi procesul contrar: un obiect relativ nou (avionul, automobilul) devine un semn important ale epocii şi capătă însuşirile unui simbol cultural fapt care îi determină pe cercetători să-şi oprească atenţia asupra sa (Ivan Evseev, 1999, p.8).

Simbolul are ca trăsătură fundamentală *semnificaţia*. Omul şi-a făurit mediul său de viaţă în cadrul unui proces continuu de conferire de sensuri faţă de viaţă şi lume. Reamintim că pentru sociologul american Talcott Parsons, cultura a apărut şi s-a manifestat ca atare numai după ce omul a inventat şi a învăţat să simbolizeze, să acorde semnificaţii lumii înconjurătoare. Desigur că aceste semnificaţii sunt pozitive, dar şi negative, ceea ce face ca simbolul, deşi în strânsă legătură cu valoarea (datorită semnificaţiilor pozitive) să se diferenţieze şi să se distanţeze de aceasta prin semnificaţiile negative care nu se includ în noţiunea de

valoare. Mai mult, simbolul este mai apropiat prin comprehensibilitatea sa de natura umană înţeleasă ca un tot integrat.

Simbolul poate fi considerat axul central în jurul căruia gravitează diversele elemente ce intră în componenţa culturii, focarul ce le conferă unitate şi unul dintre aspectele fundamentale ce permit relativa delimitare a culturii de natură (Rodica Topor, 2000, p.198).

La teoria semnelor şi a simbolurilor au contribuit discipline diverse dintre care amintim: lingvistica (F. de Saussure, R. Jakobson), psihanaliza (S. Freud, C.G. Jung, J. Lacan), istoria religiilor (G. Dumézil, M. Eliade) şi etnologia (C. Levi-Strauss).

Fără a avea pretenţia de a fi epuizat întreaga problematică pe care o ridică fiecare dintre componentele mai sus amintite, am încercat o prezentare succintă a pilonilor pe care se sprijină orice cultură. Numai înţelegând corect structura edificiului cultural vom putea înainta în cunoaşterea complexului fenomen cultural, bucurându-ne de frumuseţea şi varietatea palierelor sale constitutive.

2.3. **Caracteristicile culturii. Principiile etnocentrismului, xenocentrismului şi relativismului cultural**

Dincolo de pluralitatea culturilor, de specificul fiecăreia în parte, putem identifica o serie de *caracteristici comune* care subliniază unitatea structurală a acestora (G. Marghescu, 1999, p.120-127). Se pot identifica următoarele caracteristici ale culturii: inconştient, învăţat, împărtăşit, dinamic, patternizat, funcţional, simbolic şi integrat.

Caracterul *inconştient* al culturii sugerează faptul că oamenii asimilează în mod inconştient modelele culturale. Însuşirea limbii în primii ani de viaţă este un exemplu elocvent. De cele mai multe ori contactul cu alte culturi, diferite de cea în cadrul căreia ne naştem şi ne dezvoltăm favorizează procesul de conştientizare a influenţei culturii. Manifestarea acestui atribut al culturii transcede perioada copilăriei (enculturaţia timpurie), regăsindu-se şi în cea adultă dacă ar fi să ne gândim, de exemplu, la caracterul manipulativ al grupului de prieteni sau de muncă asupra individului adult.

Caracterul *învăţat* al culturii vine să întregească tabloul care a început să fie schiţat mai înainte, prin faptul că dobândirea inconştientă, prin imitaţie, condiţionare, obişnuinţă a culturii este dublată de asimilarea

conştientă, voluntară, prin învăţare a modelelor culturale, a modurilor de a gândi, simţi şi acţiona într-un anumit fel. Învăţăm limbajul verbal şi nonverbal, deprinderile alimentare şi de igienă, povestirile, ritualurile, cântecele etc. Chiar şi la vârste mici copilul are capacitatea pe care şi-o manifestă, de altfel, activ de a reţine anumite aspecte educaţionale, de a experimenta, selecta şi chiar de a evada din procesul enculturaţiei.

Cultura este transmisă prin intermediul simbolurilor atât în plan orizontal (între generaţiile existente), cât şi în cel vertical (între generaţiile care se succed) în cadrul procesului enculturaţiei.

Caracterul *împărtăşit* al culturii se referă la experienţa comună a indivizilor care aparţin unui mediu cultural anume. A împărtăşi înseamnă a împărţi cu cineva ceva, a avea parte de acelaşi lucru ca şi altcineva, dar şi a comunica un gând, o idee etc. Cuvântul „împărtăşit" are o semnificaţie şi o rezonanţă profundă deoarece sugerează tot ceea ce membrii unui grup au în comun (bunuri materiale şi spirituale), ceea ce asigură constituirea, menţinerea şi reproducerea sentimentelor de solidaritate socială (*gemeinschaftsgefühl*), identitate şi apartenenţă la grup, specificitatea acestuia, precum şi satisfacerea nevoii de securitate a membrilor lui. Această caracteristică asigură, de asemenea, transmisibilitatea culturii atât pe orizontală, cât şi pe verticală.

Împărtăşesc toţi membrii unei culturi aceleaşi valori şi bunuri culturale? Dacă răspunsul este nu, atunci cum se raportează aceştia la valorile şi bunurile culturale considerate străine, situate în afara cadrului lor cultural, de referinţă? Care pot fi efectele acestor atitudini şi comportamente diferite?

Din această perspectivă este cunoscut faptul că în ştiinţele socio-umane, respectiv în cele care abordează problematica culturii, s-au impus în timp trei principii care explică atitudini diferite faţă de receptarea culturii, respectiv a diferenţelor culturale.

Etnocentrismul reprezintă acea concepţie conform căreia cultura specifică unor persoane, grupuri, societăţi este considerată de către membrii acestora drept *superioară* altor culturi. Deşi intuim imediat pericolul pe care îl presupune această atitudine, nu putem nega, însă, că această concepţie prezintă şi un aspect pozitiv deoarece în acest mod este asigurată unitatea culturală a grupului, societăţii, identitatea şi integrarea personalităţii.

Acest principiu de acţiune are însă şi o „faţă întunecată" întrucât poate sta la baza unor atitudini şi comportamente deviante, distructive, reprobabile. În această categorie includem *etnocidul* (distrugerea culturilor) şi *genocidul* (exterminarea unei întregi populaţii). În istorie, cazul amerindienilor este semnificativ în acest sens. Intoleranţa, fanatismul, agresivitatea şi violenţa faţă de anumite grupuri constituite pe criterii etnice, religioase, sexuale etc. sunt atitudini nedorite care încalcă flagrant drepturile indestructibile ale omului, demnitatea acestuia, atentându-se la integritatea sa fizică şi morală.

Prejudecăţi şi fapte despre cultură şi societate

Prejudecată: Democraţia şi capitalismul sunt cele mai bune sisteme politice şi economice din lume.

Fapt: A spune că aceste forme de guvernare şi organizare economică sunt „cele mai bune" este un exemplu de etnocentrism şi astfel de preferinţe ce reflectă o părtinire culturală decât un fapt empiric.

Prejudecată: „Cultura înaltă" ca opera, teatrul şi muzica clasică este mai bună decât activităţile „superficiale" precum cursele de maşini, derbiurile de hochei şi luptele profesioniste.

Fapt: Nu numai că este o afirmaţie etnocentristă, dar şi reflectă judecăţile de valoare asupra conţinutului unei anumite culturi realizată de o parte dintre membrii acelei culturi. Membrii grupurilor cu un standard socio-economic ridicat şi-au utilizat puterea şi influenţa pentru a defini activităţi precum opera, teatrul şi muzica simfonică drept superioare din punct de vedere cultural.

Prejudecată: Inteligenţa este determinată genetic.

Fapt: Deşi controversele despre inteligenţa umană nu au încetat, cercetarea sociologică a arătat clar că toţi indicatorii inteligenţei (asemenea testelor pentru determinarea I.Q. şi testele de aptitudini) sunt influenţate cultural. Acestea testează cunoştinţele persoanei despre cultura în care trăieşte, decât aptitudinile sale înnăscute.

Prejudecată: Argoul este mai des întâlnit la oamenii mai puţin educaţi.

Fapt: Argoul este un limbaj informal specific unui grup. Toate subculturile au contribuit la dezvoltarea argoului deoarece acest limbaj specific îndeplineşte funcţii importante pentru grupuri.

Thomas J. Sullivan, Kenrick S. Thompson,
Sociology. Concepts, Issues, and Applications,
Second Edition,
Northern Michigan University,

Macmillan Publishing Company, New York, 1990, p.38

Un principiu care se află în opoziție cu cel prezentat anterior este cel al *xenocentrismului.* Potrivit acestuia, individul, grupul, societatea apreciază că se situează pe o *poziție inferioară* din punct de vedere cultural față de cei care aparțin altor culturi. Abordând această atitudine credem că automobilele autohtone au o calitate inferioară celor germane, de exemplu, că moda italiană este cea mai spectaculoasă sau că aparatele electronice japoneze sunt cele mai performante. Desigur că la baza acestor prejudecăți se află unele adevăruri, deoarece inginerii și mecanicii germani chiar proiectează și construiesc automobile performante, însă efectele acestui mod exagerat, suprageneralizat de gândire („Nemții fac cele mai bune mașini", restul nu!) sunt unele negative întrucât sunt devalorizate și deci evitate multe dintre produsele autohtone fapt care poate avea repercusiuni uneori grave asupra unei ramuri sau a mai multora din economia unei țări.

Înainte de decembrie 1989, mulți dintre cumpărătorii români, indiferent dacă erau interesați de achiziționarea unor bomboane sau al unui ceas deșteptător, se interesau de proveniența acestora. Aveau prioritate în opțiunea lor bomboanele cubaneze, invariabil de portocale și mentă (pentru care oamenii stăteau la coadă ore întregi!) și ceasurile rusești (marca „Slava"). Și astăzi persistă la unii cumpărători români acest „complex de inferioritate" care îi determină să caute mașini străine și mari, îmbrăcămintea „de firmă", desigur străină, bijuteriile opulente etc., explicabil atât din perspectivă psihologică, cât și culturală (vezi teoria lui Alfred Adler, rolul reclamei și teoria falselor trebuințe).

În timp, celor două principii li s-a alăturat un al treilea, al *relativismului cultural.* După cum sugerează denumirea sa, acest principiu promovează relativitatea lucrurilor, militează pentru manifestarea respectului față de toate culturile, incluzând eforturile creatoare ale oamenilor de pretutindeni, față de bogăția pe care ne-o oferă varietatea culturală.

Dincolo de generozitatea și umanismul pe care îl emană acest principiu, o problemă cu caracter pragmatic se poate ridica: putem *în realitate*, cu adevărat, să acceptăm și să respectăm *toate* practicile, obiceiurile, simbolurile etc. tuturor culturilor? Altfel spus, putem pune mereu în practică ceea ce ne învață acest principiu? Credem că problema este mult prea serioasă pentru a nu fi tratată ca atare, dar și cu sinceritate.

În realitate, nu credem că principiul poate fi respectat și aplicat *stricto senso.* Cel mai bine putem argumenta această afirmație exemplificând.

Cercetătorii interesați de fascinanta cultură africană au observat că în unele triburi se practică circumcizia la femei, constând în extirparea parțială sau totală a labiilor și a clitorisului la adolescente. Practica este extrem de dureroasă și cu consecințe negative asupra sănătății fizice și psihice a tinerelor femei. Cu toate acestea, ritualul reprezintă o parte integrantă și importantă a culturilor în care se practică.

Un alt exemplu vine din cultura chineză. Postul britanic de televiziune *Discovery* a prezentat în anul 2002 un documentar impresionant despre un ritual care s-a transmis din antichitatea chineză, legat de idealul de frumusețe feminină și de condițiile care asigurau dezirabilitatea femeilor.

Femeile chineze erau determinate prin acest ritual să-și micșoreze laba piciorului. Credința care exista și care a persistat în unele comunități până de curând era aceea că o femeie era considerată frumoasă numai dacă avea un picior foarte mic (idealul estetic). Prin urmare, familia își supunea fetele la un procedeu dureros: laba piciorului era strâns legată cu fâșii mari de cârpă, copilul purtând această legătură tot timpul, mai puțin în momentul îmbăierii când și-o dădea jos. Tendința normală, dar înfrânată de creștere a labei piciorului cauza fetițelor dureri care deveneau uneori insuportabile.

O dată cu trecerea anilor, laba piciorului încorsetată nu se mai putea dezvolta normal, micșorându-se și transformându-se într-o masă compactă de carne și unghii asemănătoare cu laba unui elefant. Imaginea a declanșat multora dintre telespectatorii culturilor europene și ai celor de factură europeană, emoții de indignare și dezgust. Iată că pentru aceștia pare de neconceput și inacceptabil ca un copil să îndure o suferință cumplită pentru un ideal estetic și social. Pentru membrii societății tradiționale chineze respectarea acestui ritual era absolut necesară. Raționamentul era unul simplu: dacă o femeie nu avea piciorul mic atunci ea era considerată urâtă sau cel puțin neatrăgătoare. Prin urmare ea era exclusă din rândul „candidatelor" la măritiș. În această situație, familia suferea de o vină dublă: avea descendenți de sex feminin care erau nedorite de familie și care rămâneau necăsătorite, altfel spus o povară pentru familia de origine.

Cu timpul s-a renunțat în mare măsură la acest ritual, astfel încât femeile prezentate în documentarul amintit, ultimele mărturii vii ale acestui ritual, aveau în acel moment vârste respectabile, de peste 80 de ani.

Iată de ce credem că acest principiu extrem de generos de altfel rămâne un ideal spre care trebuie să năzuim cu toții. Punerea lui în practică pe deplin și nediferențiat rămâne însă o provocare pentru noi toți, amintindu-ne de raportul dintre emic și etic, noțiuni derivate din cuvintele „fonetic" și „fonemic".

Emicul și eticul s-au impus ca perspective alternative pentru abordarea și analiza culturii. Datele *emice* sunt oferite de către indigen, rezultat al perspectivei sale asupra culturii din care face parte, în timp ce datele *etice* sunt punctele de vedere ale observatorului sau rezultatul considerării unei culturi din exterior. O obiecție importantă a fost adusă raportului de adecvare a categoriilor etice ale cercetătorului la percepția pe care o are nativul în raport cu propria cultură realizată în termenii propriilor categorii emice (G. Marghescu, 1999, p.130-131). În afara categoriilor de analiză diferite, cercetătorii au evaluat uneori societățile/culturile, altele decât cele în care s-au născut și format, prin prisma intereselor de clasă și a celor politice, a propriilor principii de viață și moravuri care pot distorsiona realitatea studiată și se constituie în bariere în calea cunoașterii.

Cu toate acestea rămâne o provocare pentru noi toți înțelegerea, dar mai ales acceptarea și toleranța față anumite manifestări și ritualuri culturale străine nouă.

Caracterul *dinamic* al culturii se referă la procesualitatea culturilor. Dinamica culturii se desfășoară atât pe orizontală, în spațiu, cât și pe verticală, în timp. Procesualitatea culturii pe orizontală asigură schimbarea de la o arie culturală la alta, în timp ce cel de al doilea tip este o condiție pentru păstrarea tradiției, a identității unei comunități.

Coerența vieții indivizilor este determinată și de caracterul *patternizat* al culturii, adică de acel mod aprobat socialmente și transmis de a gândi, simți și acționa în anumite circumstanțe.

Societatea românească aspiră la modelul societăților occidentale, respectiv a celei americane. *Pattern-ul* american, spre exemplu, are câteva valori centrale:

– respectul față de muncă;

– individualismul;
– autorealizarea;
– încrederea în sine.

Capacitatea de a simboliza este o trăsătură specifică omului. Putem afirma fără a greși că apariția și evoluția culturii se identifică cu momentul în care omul a învățat să simbolizeze. Sociologul american Talcott Parsons definea cultura ca un sistem de simboluri prin intermediul cărora omul acordă semnificație propriei existențe. Simbolurile sunt, de altfel, componente esențiale ale culturii. O persoană care poartă la gât un lănțișor de care atârnă o cruciuliță de aur transmite prin intermediul acesteia un mesaj celor din jur: apartenența purtătorului la religia creștină, desigur ca semnificație principală dincolo de caracterul estetic al bijuteriei.

Trecând într-un alt registru, tricolorul românesc are o semnificație aparte pentru noi românii. El este un simbol al acestei țări și nații, un simbol al unității noastre. Culorile în sine, considerate separat, galben și albastru nu au în mod direct nici o semnificație cu țara numită România, cu conceptul de patriotism etc. Alăturându-le, ele capătă înțelesuri noi pe care noi le învățăm din copilărie: roșul simbolizează sângele eroilor care s-au jertfit pentru apărarea patriei; galbenul este semnul grânelor de pe câmp, al belșugului țării, iar albastrul este cerul senin sub care ne urmăm fiecare destinul. Aceste exemple vin să demonstreze caracterul *simbolic* al culturii.

Sociologii funcționaliști au pus accentul pe caracterul *funcțional* al culturii. Cultura devine din această perspectivă un instrument creat pentru a servi nevoilor colective ale unei societăți în relația cu un mediu dat. Definiția a fost criticată de unii specialiști care consideră că nu întotdeauna cultura se dovedește a fi rațională și funcțională. Antropologul american C. Kluckhohn includea în cultură toate proiectele pentru viață explicite și implicite, raționale, iraționale și nonraționale.

Conrad Ph. Kottak (1991) considera cultura ca adaptativă, dar și ca neadaptativă. Dintre *pattern-urile* neadaptative putem nominaliza:

– politicile care încurajează suprapopularea;
– sistemele de distribuție neadecvată a hranei;
– cursa înarmării;
– poluarea atmosferei terestre

Ceea ce este considerat adaptativ pentru o societate, poate fi neadaptativ pentru alta. Să ne gândim la cruzimea braconierilor africani care răspund cerințelor colecționarilor de obiecte „inedite"; ei vânează (recurgând uneori la metode pline de cruzime) gorile pentru a oferi pieței bucăți din animale, cum ar fi mâinile gorilei folosite pe post de scrumiere. Aceeași este situația cu elefanții căutați pentru fildeșul lor. Efectele unui asemenea comportament iresponsabil sunt dezastruoase, fiind afectată uneori ireparabil fauna zonei geografice respective și echilibrul ecologic. De aceea multe specii de animale, printre care se numără gorilele și elefanții africani, sunt pe cale de dispariție, iar altele au dispărut cu desăvârșire.

O ultimă caracteristică a culturii o dă aspectul său *integrat*. Aceasta înseamnă că noțiunea de cultură presupune mai mult decât suma părților sale, a componentelor acesteia, fiind o totalitate integrată.

2.4. **Tipologia culturii**

Diversitatea incontestabilă a culturilor, în momente istorice diferite și în zone geografice diverse argumentează necesitatea identificării unor criterii de clasificare, precum și a principalelor caracteristici ale tipurilor care rezultă în urma operațiunii de tipologizare.

Una dintre cele mai cunoscute delimitări este cea care pornește în identificarea a două tipuri de culturi în funcție de *natura produsului cultural* rezultat în urma procesului cultural.

Cultura materială și *cultura spirituală* reprezintă două binecunoscute tipuri de cultură, două concepte care au rezultat în urma definirii tradiționale a culturii, care se dovedește în acest moment depășită de noile categorii care s-au impus în literatura de specialitate. În sensul acestei dihotomii, se considera că în cadrul culturii spirituale se includeau exclusiv creațiile din domeniile filosofiei, artei, științei și religiei. În realitate, aspectele materiale ale culturii se disting dificil de cele ale culturii spirituale, dacă ținem cont de puternica lor împletire și de sensul lor simbolic. O operă de artă, ca produs al spiritului, considera o autoare de la noi din țară, nu poate exista decât prin obiectivarea sa în cuvinte, culori, sunete, iar existența sa reală presupune o relație cu receptarea sa (Rodica Topor, 2000).

În analiza sa despre modernitatea și modernizarea socială, Andrei Roth (2002) propune o clasificare a culturilor după *tipurile de societăți* în cadrul cărora acestea se nasc și se dezvoltă. Autorul consideră că societățile arhaice nu cunosc procesul stratificării, fiind caracterizate de o cultură unică și unitară a întregii comunități. Societățile agrare, tradiționale sau premoderne cunosc atât cultura populară, cât și cultura cultă, în timp ce societăților modernă și postmodernă le este specifică structura socială, dublată desigur de o structură culturală.

Putem considera din această perspectivă, că societății moderne îi sunt specifice trei genuri de culturi: *cultura populară, cultura cultă și cultura de masă.*

Societatea postmodernă păstrează trihotomia, dar accentul cade pe cultura de masă. Datorită conotației negative pe care a căpătat-o la un moment dat noțiunea de „masă", autorul simte nevoia să precizeze că diferențele dintre cele trei forme *nu sunt de natură valorică,* ci se datorează particularităților constitutive și funcționale, precum și actorilor lor sociali aflați în dubla ipostază de producători și beneficiari. Cu toate acestea, tindem să ne raliem lui Ed. Shills care într-un studiu asupra societății de masă, observa că una dintre caracteristicile sale ar reprezenta-o expansiunea unei *culturi primare* constituită în principal din spectacolele sportive, jocuri și am adăuga fără să greșim și din serialele lacrimogene de televiziune, gen telenovelă (denumire dată producțiilor sud-americane) sau *soap opera*, termen care reprezintă genul în limbajul anglo-saxon. Cum au luat naștere aceste producții? În anii '60 marile companii americane care produceau săpunuri au inițiat astfel de proiecte mediatice care aveau ca *target* principal gospodinele, casnicele. În timpul acestor transmisiuni se prezentau telespectatoarelor, așa cum ușor se poate bănui, reclame la mărcile de săpun ale producătorilor.

Shills sublinia că toate aceste activități și produse culturale au un conținut simbolic redus, fiind totodată foarte bogate în conținuturi hedoniste. Emisiuni televizate din media românească gen *Ciao, Darwin!, Big Brother* și *Folclorul contraatacă* ridică serioase probleme estetice și etice publicului telespectator, frizând adesea facilul, vulgarul și prostul gust. Din păcate rezultatele unui sondaj realizat în luna iunie a anului 2004 arătau că persoanele care vizionează cel mai des emisiunea *Ciao, Darwin*! sunt... copiii și adolescenții!

Desigur, autorul nu excludea din peisajul social alte două tipuri de cultură: *cultura superioară* sau *centrală* şi *cultura mediocră*, reproductivă şi neoriginală.

Revenind la Andrei Roth, sintetizăm câteva dintre caracteristicile fiecărui tip de cultură nominalizate de acesta.

Cultura populară:

– este țărănească şi rurală;

– este generatoare de valori majore ale culturii umane;

– determină limba care se constituie la nivelul ei;

– presupune cunoştinţe comune despre natura înconjurătoare, societate şi om;

– conţine mitologiile de bază care contribuie la explicarea lumii şi încadrarea omului în ea;

– dă valorile etice fundamentale (care ajută la reglarea comportamentului uman);

– îi este specific folclorul (literar, plastic, muzical etc.);

– exprimă atât specificitatea unui popor, cât şi similitudini între popoare.

Alte caracteristici ale culturii populare ar mai putea fi:

– integralitatea (surprinsă de ştiinţa etnografică) corespunde caracterului autarhic al economiei şi modului de viaţă ţărănesc tradiţional (izolarea, caracterul închis al comunităţii);

– identificarea culturii materiale (arhitectura, portul, instrumentele etc.) şi culturii spirituale (literatura, muzica, dansul, plastica etc.);

– producătorii culturali nu sunt specializaţi, ei nu trăiesc *pentru* şi *din* creaţia lor culturală;

– cultura populară este orală şi spontană;

– nepersonalizarea (creatorul este anonim, colectiv) atrage după sine caracterul deschis, neîncheiat al operei ceea ce permite variante numeroase;

– nediferenţierea dintre creator, interpret şi public;

– ridică problema modernizării.

Urbanul pătrunde în rural „contaminând" toate conţinuturile culturii populare: îmbrăcămintea, arhitectura, dar şi cântecele, poeziile, povestirile etc. De asemenea, fenomene sociale majore precum alfabetizarea populaţiei şi şcolarizarea elementară obligatorie au constituit

în societatea industrială punţi de legătură între cele trei tipuri de cultură. Astfel au putut fi receptate şi produsele culturii culte şi a celei de masă, fapt posibil şi datorită apariţiei şi răspândirii rapide a mijloacelor de comunicare în masă: cartea, presa scrisă, radioul şi televizorul.

În societatea modernă sau industrială, capitalistă apare pe scena culturii artistul popular care înlătură trăsăturile originare ale culturii populare date de spontaneitate, oralitate, anonimitate şi nespecializare. Este un moment în care folclorul devine o activitate organizată prin intermediul spectacolelor de folclor muzical şi dans popular. Publicul devine din „prosumator" un consumator pasiv şi eterogen. Altfel spus, acesta îşi pierde dubla sa calitate pe care o cunoscuse în cultura populară tradiţională şi anume aceea de producător şi consumator al bunurilor culturale.

A. Roth crede că acest tip de cultură, populară nu poate supravieţui societăţii agrare, tradiţionale. Credem că această idee este parţial adevărată. Este evident pentru oricine că specificul culturii populare nu s-a conservat întocmai din timpul societăţii agrare până în zilele noastre, adică în societatea postmodernă. Nici nu ar fi fost posibil. Dacă am susţine caracterul imuabil al culturii populare am intra într-un conflict flagrant cu realitatea socială şi culturală, deoarece aceasta este caracterizată de procesualitate, de schimbare, de împrumuturi. Nu discutăm aici neapărat natura acestor schimbări, dacă acestea din urmă sunt sau nu benefice pentru consumatorul de cultură, pentru evoluţia social-culturală, ci subliniem existenţa a două caracteristici fundamentale pentru cultură: *dinamica* şi *difuziunea* culturii.

Culturile nu sunt unităţi cu caracter închis care nu interacţionează, aşa cum considera O. Spengler. Teoria sa extrem de valoroasă şi astăzi prezintă însă serioase limite. Cercetările de teren au demonstrat că producţiile culturale au circulat dintotdeauna şi în special o dată cu dezvoltarea reţelei de comunicaţii (trenul, vaporul, automobilul, avionul, poşta etc.) şi a mijloacelor de comunicare în masă. Prin difuziune, prin transmiterea, asimilarea şi adaptarea elementelor culturale este asigurat progresul cultural, sunt stimulate evoluţia, dar şi imaginaţia şi creativitatea individuală şi socială.

Culturile au marea calitate că pot fi primenite de cei care trudesc într-însele la fel cum ţăranul îşi primeneşte bucata sa de pământ.

O idee legată de relația dintre cultura populară și cultura de masă care s-a impus în unele medii științifice susține că încorporată culturii de masă, cultura populară dobândește un caracter kitsch, de contrafacere, în dauna valorii originare.

Suntem din nou parțial de acord cu afirmația de mai înainte și asta pentru că sub presiunea noilor forme de exprimare artistică, generate și susținute de mass-media și de publicul receptor, creațiile culturii populare au cunoscut o scădere a popularității lor. În cazul țării noastre acest fenomen are o formă aparte. Amenințarea cu dispariția i-a determinat pe iubitorii de artă populară, de folclor etc. să caute acele forme de exprimare menite să capteze atenția unui public eterogen, urban și dominat de producțiile culturii de masă. Astfel au luat naștere forme noi de exprimare, multe dintre ele bazându-se pe cuceririle din domeniul tehnologiei. Un exemplu îl constituie apariția *muzicii etno*, ai cărei reprezentanți se bucură în țara noastră de o popularitate considerabilă. Formații ca *Romania*, *Hora*, *Etno* etc. au preluat cântece consacrate din folclorul românesc pe care le-au prelucrat cu mijloace computerizate specifice, proces în urma căruia au apărut noi forme de exprimare muzicală. Mai mult, acestea se adresează în special publicului tânăr (adolescenți și tineri) care s-a născut și s-a format într-o cultură puternic marcată de producțiile mass-media, în speță de cele de factură nord-americană. Putem îndrăzni să spunem că piese muzicale românești de notorietate pentru bunicii și străbunicii noștri au renăscut prin noile genuri muzicale, respectiv prin genul etno. De asemenea merită amintite și ingenioasele compoziții ale fraților noștri de peste Prut, membrii formației *Zdob și Zdub* care împletesc „sound-ul" popular românesc cu ritmuri de rock, punk și alte genuri muzicale moderne.

Este tot atât de adevărat însă că nu toate piesele muzicale actuale sunt compoziții reușite, unele dintre ele deteriorând până la dispariție mesajul și chiar linia melodică a piesei originale. Desigur că nu întotdeauna ceea ce este nou este în mod automat bun, util și frumos.

Deși muzica etno poate fi considerată o muzică kitsch, credem că funcțiile sociale pe care ea le îndeplinește, dintre care cea mai importantă poate fi stabilirea contactului între (sub)cultura tineretului de astăzi și folclorul românesc, sunt de o relevanță majoră pentru cultura și societatea noastră.

Cultura cultă

Andrei Roth preferă termenul de *cultură cultă* celui de *cultură înaltă*, deoarece acesta ar presupune prin opoziție, existența unei „culturi joase", noțiune cu conținut valoric, cu o vizibilă notă peiorativă pentru producțiile culturale și pentru creatorii și consumatorii acestora.

Dintre caracteristicile culturii culte se pot reține:

– cultura cultă este opusă culturii populare, cu care însă comunică;

– scrisul este nota sa distinctivă;

– apariția creatorilor profesioniști (intensificarea procesului de diviziune socială a muncii: profesionistul este instruit în instituții și calificat în afara familiei);

– creatorii din cadrul acestui tip de cultură sunt specialiști într-un anumit domeniu (muzică, teatru, literatură, pictură etc.);

– producătorul cultural (profesionist, specialist) trăiește *din* și *pentru* creația sa;

– creația este premeditată;

– creația este personalizată;

– creația este semnată;

– se impune nevoia de succes (recunoașterea socială care îi justifică efortul creativ și care îl determină să renunțe la alte căi de autorealizare);

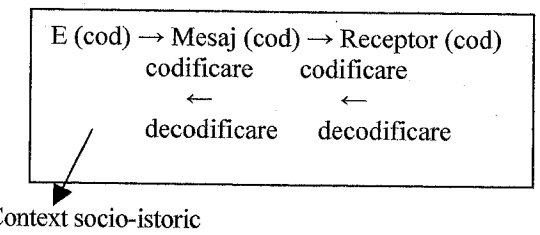
– vorbim despre *producător* și *consumator* (beneficiar) în sensul că producătorul poate deveni consumator la un moment dat;

– este o cultură elitară, dar nu și elitistă.

Această ultimă caracteristică a culturii culte merită câteva comentarii.

Cultura cultă este într-adevăr elitară. Ea este creată de elite și se adresează, în viziunea lui Roth, tuturor (cel puțin, în statele democratice nu există nici o lege care să interzică dreptul la educație și la cultivare). O cultură creată de elite este însă, chiar și dacă lucrurile s-ar petrece involuntar, o cultură elitistă, adică o cultură care favorizează elita ajutând-o să se reproducă. Studiile lui Bourdieu vin să confirme această idee. S-ar putea analiza această problemă a existenței/nonexistenței atributului elitist al culturii culte din perspectiva *științelor comunicării* întrucât astăzi este cunoscut că totul comunică, cu atât mai mult dacă este vorba despre produsele culturale.

În anul 1957, cunoscutul om de ştiinţă Tatiana Slama Cazacu propunea următoarea schemă a comunicării:



În procesul comunicării emiţătorul (comunicatorul, sursa) este cel care codifică şi decodifică mesajele din mediul său. În cazul creatorului aspectul codificării devine mai complex. El poate transmite receptorului (publicului, audienţei) un mesaj care poate fi decodificat mai mult sau mai puţin uşor de acesta, în funcţie de numărul codurilor pe care le deţine şi de sensul, conţinutul lor. Mai mult, creatorul poate propune noi coduri necunoscute receptorului sau cunoscute de prea puţini. În acest caz, al unei mari cantităţi de nou, percepţia sensului vizat de emiţător şi întreprinsă de către receptor poate să nu aibă loc sau mai interesant, receptorul se poate transforma la rândul său în creator de noi înţelesuri.

Simplificând, se poate spune că pentru a înţelege sensul pe care emiţătorul a urmărit să-l transmită în mesajul său, receptorul trebuie să deţină acele instrumente, coduri necesare înţelegerii.

Dacă luăm drept exemple artele plastice sau muzica clasică situaţia devine mai clară. Nu toţi cei care privesc o pictură suprarealistă sau ascultă o arie de operă înţeleg mesajele pe care artiştii doresc să le transmită publicului. Cultura muzicală, respectiv cultura plastică sunt condiţii *sine qua non* pentru receptarea corectă a sensului dat creaţiei sale de către creator. Acest lucru nu înseamnă desigur că necunoscătorii, nespecialiştii nu se pot bucura de armonia culorilor folosite şi de liniştea pe care o degajă tabloul „Leagănul" semnat de pictorul impresionist Berthe Morisot sau că aceştia nu vor putea vibra la auzul *Odei Bucuriei* a lui Beethoven. Acelaşi este cazul prozei, poeziei, dansului, dar şi al programelor folosite pe computer.

Cu toate acestea, cine nu ştie să citească nu-l va putea lectura niciodată pe Tolstoi sau pe Coelho. Cine nu şi-a însuşit cunoştinţele de utilizare ale programului Access nu va putea crea şi opera într-o bază de

date. Cine nu a învăţat notele muzicale nu va putea interpreta muzică de cameră. La horă, însă, se poate cânta şi după ureche...

Credem că accesul la cultura cultă este *condiţionat* de o serie de factori dintre care îi amintim pe cei de natură *economică* (venituri necesare procurării de cărţi, vizitării de muzee, frecventării teatrului, operei, cinematografului etc.), *psihologică* (interese, aspiraţii şi motivaţii personale, factori de personalitate etc.) şi *socială* (clasa socială, nivelul de venituri, durata timpului liber, ocupaţia etc.).

De asemenea, merită subliniat că societatea modernă, prin specificul ei a lărgit aria beneficiarilor şi a creatorilor de cultură cultă reprezentaţi de membrii clasei de mijloc şi ai clasei superioare.

Cultura de masă cunoaşte următoarele trăsături:

– este un fenomen specific modernităţii;

– este intim legat de noţiunile de *societatea de masă* (de consum) şi *mijloace de comunicare în masă* (mass-media);

– se adresează maselor aflate în opoziţie cu elita culturală, urbane (straturile inferioare şi medii) şi celor rurale;

– este creată pentru mase, dar nu de către acestea, ci de profesionişti individuali.

– apariţia sa a fost favorizată şi de alfabetizarea cvasi-generală şi de creşterea duratei de timpul liber (dedicată divertismentului).

Cartea, presa, radioul, cinematograful, televiziunea, tehnologiile ultramoderne ale informaticii sunt *vehicule ale culturii de masă* care se constituie în instituţii sociale şi întreprinderi economice care au drept scop obţinerea profitului. Cultura de masă este creată pentru un anumit public, ţinându-se cont de anumite particularităţi ale acestuia, de sex, vârstă, nivel de şcolarizare, ocupaţie etc. În realitate s-au constituit o multitudine de *publicuri* care au devenit din ce în ce mai specializate. Fenomenul specializării publicului a fost prezentat de către Alvin Toffler sub denumirea de „demasificare a mijloacelor de comunicare în masă". Acestea din urmă s-au aflat şi continuă să se afle în faţa unor cereri foarte precise ale publicurilor în funcţie de interesele acestora. Publicul axat pe teme din lumea sportului va viziona (în cazul televiziunii) frecvent emisiuni cu conţinut sportiv. Această preferinţă a determinat apariţia unor posturi de televiziune specializate cum ar fi *Eurosport, Foxsport* şi altele care pot fi vizionate prin intermediul companiilor de cablu şi în România.

Cei care sunt amatori de emisiuni cu caracter cultural-educativ reprezintă audiența unor posturi, precum *Discovery*, *National Geographic* sau *Cultural*, un post relativ nou al Televiziunii Publice.

Iubitorii de animale se pot documenta urmărind emisiunile postului *Animal Planet*, iar aceia care agreează desenele animate, în special copiii, sunt cu siguranță „abonați" ai posturilor *Cartoon Network, Fox Kids, MiniMax* etc. care fac parte din oferta companiilor de cablu din țară.

Presa scrisă cunoaşte la rându-i acelaşi fenomen de specializare. Au apărut ziare care vizează lumea finanțelor şi a sporit numărul celor care sunt orientați către lumea sportului, reviste pentru femei, copii, crescători de animale de casă, pasionați ai informaticii sau ai „lucrului bine făcut de unul singur" (exemplu, revista *Practic. Idei pentru casă, grădină şi apartament*, al cărei slogan este „O revistă pentru oameni harnici").

Un număr însemnat de autori consideră cultura de masă inferioară valoric culturii culte (de exemplu, unii critici de muzică, printre care se număra şi regretatul Iosif Sava aprecia că muzica cultă este net superioară prin complexitatea creației, mesaj etc. oricărui alt gen muzical). Muzica uşoară ar purta această denumire tocmai pentru că nu pretinde concentrarea atenției consumatorului şi înțelegerea bazată pe cunoştințe muzicale dobândite prin învățare. Însăşi noțiunii de *masă* i-a fost atribuit un sens peiorativ de „gloată" cu gusturi culturale îndoielnice, uşor de manipulat, dar totodată de temut de către elita conducătoare.

Dincolo de conotațiile negative ale conceptului de *cultură de masă* (care presupune printre altele şi producția în serie de bunuri culturale care răspund unor nevoi precise şi care prin repetativitate cultivă aşteptările respective) impactul social al acestui tip cultural rămâne unul demn de studiat. Rolul culturii de masă în societatea cu acelaşi nume este semnificativ prin implicațiile complexe şi de lungă durată pe care aceasta le are la toate nivelurile sociale, dar şi individuale. Una dintre cele mai importante implicații ale culturii de masă care merită să fie menționată este apropierea oamenilor de cultura cultă. Ecranizarea unui roman celebru de Honoré de Balzac îl poate introduce pe un „neinițiat" în arta literaturii şi a lecturii, în atmosfera acelei epoci. Albumele de artă pot să-i aducă la noi acasă pe Fra Angelico, Matisse şi Edward Much, chiar dacă o copie este într-adevăr inferioară valoric originalului. Copia va răspunde în unele cazuri dorinței individului de a consuma arta, frumosul şi imposibilității acestuia de a se deplasa la (toate) marile muzee ale lumii

unde sunt expuse lucrările originale ale artiştilor care-i suscită interesul. Acest exemplu nu vrea să sugereze că muzeele ar fi în pragul falimentului. Din contră, există o dorință continuă a oamenilor de a se deplasa uneori la mii de kilometrii depărtare, de a cunoaşte şi de a vizita marile aşezăminte de cultură ale lumii (muzee, monumente istorice, catedrale, palate etc.).

Iată deci, cum cultura de masă face posibilă prin mijloace specifice circulația marilor valori ale omenirii, ale culturii culte care îşi poate îndeplini *funcția socială de umanizare a ființei umane* (A. Roth, 2002).

Fără a avea pretenția că am epuizat caracterizarea celor trei tipuri de culturi propuse de autorul român, supunem atenției cititorilor o altă tipologie care aparține cunoscutului întemeietor de paradigmă din ştiințele comunicării, Marsall McLuhan. Cercetătorul canadian ajunge la concluzia că istoria culturii parcurge trei etape semnificative, în funcție de *tehnicile de comunicare predominante* la un moment dat: *cultura orală, cultura vizuală şi cultura electronică* (G. Cucu, 2002, p.158-159).

Cultura orală este una tribală, mitică. Mijlocul de comunicare predominant este *vorbirea*, iar simțul privilegiat este auzul.

Cultura vizuală sau Galaxia Gutenberg, după cum o intitulează McLuhan are ca element specific *scrisul,* imprimat cu ajutorul tiparului. Acest mijloc favorizează simțul văzului, respectiv ca organ de simț – ochiul.

Cultura vizuală este o cultură mecanică, fragmentară şi specializată. Ea se iveşte şi ia amploare într-o societate alfabetizată căreia îi sunt proprii: individualismul, centralismul şi raționalismul.

Cultura electronică sau audiovizuală este numită de autor drept „era Marconi" care s-a impus ca un nou tip de „arhaism" şi „tribalism". Desigur că sensul celor două noțiuni nu vizează nivelul redus de cunoştințe şi posibilități ale umanității, ci dobândesc un sens metaforic care ne spune că lumea tinde să devină o mare familie, un „sat global".

Datorită unei dezvoltări fără precedent, tehnologiile erei electronice se deosebesc de mijloacele de comunicare anterioare – vorbirea, adresată în exclusivitate auzului şi scrisul adresat exclusiv văzului – prin faptul că presupun împletirea tuturor formelor de exprimare şi prin generarea de noi forme de exprimare, prin stimularea tuturor celor cinci simțuri. McLuhan consideră că în era Marconi s-a instaurat un echilibru armonios între simțuri. Noțiunea de *multimedia* este semnificativă aici. Ea

reprezintă în ştiinţa computerelor prezentarea informaţiilor folosite sub forma unor combinaţii de texte, sunet, fotografii, animaţie şi video. Aplicaţiile multimedia pe calculator includ jocurile, programele didactice destinate învăţării şi materialele documentare cum ar fi enciclopediile.

În anul 1932, Aldous Huxley imagina în romanul său celebru *Minunata lume nouă*, forme noi de divertisment pentru locuitorii unui stat „ideal" din viitor. Huxley scrie despre „filmele tactile" şi „orga olfactivă" care i-au inspirat desigur pe artiştii şi oamenii de ştiinţă actuali. Filmele tactile îşi propuneau să stimuleze nu numai auzul şi văzul spectatorului, ci şi simţul tactil (de unde şi denumirea acestui gen cinematografic). Personajele descrise de Huxley primesc de la orga olfactivă mesaje formate din sunete, parfumuri şi culori. În acest fel erau declanşate sinestezii multiple.

În arta europeană, o sintestezie celebră se află în sonetul *Voyelles* al lui Rimbaud. Compozitorul Alexander Scriabin şi-a construit un pian la ale cărui clape a legat becuri electrice cu diverse culori; când apăsa pe o clapă, se aprindea un bec de o anumită culoare, obţinându-se în acest mod o imagine colorată a notelor muzicale (Şerban C. Andronescu, 1998, p.271-280).

Reîntorcându-ne la tipologia lui Marshall McLuhan se poate adăuga că tehnologia specifică galaxiei Gutenberg era una „explozivă", menită să fragmenteze personalitatea individului şi să mărească în mod artificial alienarea oamenilor; spre deosebire de acest tip de tehnologie, noile forme exercită o forţă „imploziv㔠, de tămăduire a „schizofreniei culturale" de care suferea omul şi de reunirea tuturor oamenilor prin reţeaua mondială a comunicaţiilor electronice instantanee.

Desigur că cele două tipuri de cultură nu se situează pe poziţii total opuse. *Cultura cărţii* şi *cultura electronică* au şi unele puncte comune, în afara celor care le diferenţiază; ambele sunt dominate de sisteme de producţie şi difuzare a conţinuturilor culturale. Tehnicile sunt cele care intervin între cei doi poli ai comunicării şi determină concretizarea mesajului, fie că este vorba despre carte sau de compact disc.

O ultimă clasificare propusă este concepută de către reputatul antropolog american Margaret Mead în anul 1971 (M. Mead *apud* A. Roth, 2002, p.54).

Din perspectiva sa, cultura din epoca noastră presupune autoînnoirea continuă. În acest sens, Mead diferenţiază trei tipuri de cultură:

1. *Postfigurativă*
2. *Cofigurativă*
3. *Prefigurativă*

În cadrul *culturii postfigurative*, copiii învaţă tot ceea ce trebuie să cunoască în viaţă de la părinţii lor, respectiv de la reprezentanţii generaţiei precedente. Acest tip ar corespunde, ţinând cont de clasificarea societăţilor prezentată de Andrei Roth, *societăţii premoderne.*

Societăţii moderne îi este specifică o *cultură cofigurativă* în cadrul căreia copii învaţă de la generaţia anterioară, dar şi de la cei de aceeaşi vârstă. Adulţii înşişi sunt nevoiţi să înveţe, în decursul vieţii, de la cei de o seamă cu ei, deoarece bagajul de cunoştinţe şi deprinderi asimilat până la un moment dat nu îi mai ajută să facă faţă inovaţiilor.

În *societatea postmodernă* marcată de ritmul alert al inovaţiilor care depăşeşte ritmul biologic al succesiunii generaţiilor, cultura prefigurativă presupune apariţia şi menţinerea unei noi stări de fapt: atât adulţii, cât şi bătrânii sunt constrânşi să înveţe de la cei mai tineri. Mulţi dintre noi ştim că unii copii îi învaţă pe părinţii lor tainele calculatorului!

Specialiştii noştri din domeniul publicităţii se pare că au observat specificul culturii prefigurative aşa că au creat pentru compania de telefonie mobilă *Zapp Mobile* o reclamă în spiritul acestui tip cultural.

Având drept scop promovarea unui abonament telefonic în care era inclus un număr de minute care puteau fi utilizate pe Internet, creatorul (creatorii) au ales ca personaj principal al spotului publicitar un băieţel isteţ şi iniţiat în utilizarea computerului care îşi propune să-şi înveţe întreaga familie, de la fratele cel mare la bunici, cum poate fi folosit Internetul pe baza abonamentului respectiv. Spotul se dovedeşte a fi plin de umor, bucurându-se şi de o continuare (anul difuzării – 2002).

În realitate paginile de mai sus prezintă numai câteva dintre clasificările şi criteriile pe baza cărora s-au întreprins acestea.

O idee demnă de reţinut ar fi aceea a multitudinii şi varietăţii tipurilor de culturi care vin să justifice punctele de vedere diferite privind fenomenul cultural.

Capitolul III

VALOAREA – CONCEPT CENTRAL ÎN SOCIOLOGIA CULTURII

3.1. Noțiunea de *valoare*: aspecte etimologice și definiții

Prezentam în capitolul anterior componentele oricărei culturi: credințele, simbolurile, limba, normele și nu în ultimul rând valorile. În ceea ce privește locul și rolul fiecărei componente în definirea unei culturi autori diverși au lansat opinii diverse. Unii dintre aceștia consideră ca trăsătură definitorie a oricărei culturi îndeosebi *limba*. Altfel spus este vorba despre o ierarhie pe care autorii sunt tentați să o realizeze atunci când discută despre elementele componente ale culturii. În paginile de față imaginăm dispunerea acestor componente constitutive sub forma unei *rețele* în care *valoarea* ocupă poziția centrală în definirea noțiunii de cultură.

Etimologia cuvântului *valoare* ne îndrumă către anumite surse scrise în limba sanscrită, deși la prima vedere termenul are o rezonanță latină. Cu toate acestea, în limba sanscrită întâlnim noțiunile de *bal-a* sau *val-a* care desemnează forța. În limba lui Platon, *axios* era verbul care se referea la actul de estimare, apreciere, iar *axia* era valoarea în sensul de demnitate. *Timo* era considerată valoarea cu sens de preț, care se poate schimba.

Limba latină conține verbul *valere* cu sensul primitiv de a putea, a fi puternic. Acesta, urmat de un termen de comparație însemna a procura satisfacție (R.Topor, 2000, p.221).

Din punct de vedere istoric, noțiunea de *valoare* s-a folosit mai întâi în științele economiei. Marx, bunăoară, considera că valoarea unei mărfi este determinată de cantitatea de muncă abstractă încorporată în ea și, ca atare, de timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea ei. Dacă

ne plasăm în cadrul economiei de piață, putem observa că valoarea este stabilită în principal de dinamica raportului dintre cerere și ofertă.

În teoria cunoașterii științifice (epistemologie) se discută despre „înclinația valoric orientată" a științelor sociale. O dispută încă vie care are ca temă obiectivitatea științifică din acest domeniu care ar avea de suferit datorită incapacității cercetătorului de a se desprinde în analizele și studiile sale științifice de ansamblul sistematizat de valori proprii grupului (grupurilor) sau clasei sociale din care face parte. Pot fi amintiți însă o serie de autori precum Kaplan sau Nagel care au demonstrat că aceleiași tendințe i se poate supune și cercetătorul din științele naturii, și că în pofida unor dificultăți de netăgăduit, judecățile obiective sunt posibile și în științele socio-umane.

O altă disciplină care are ca obiect de studiu cultura, filosofia culturii, a dezvoltat cercetarea valorii până într-acolo încât s-a impus constituirea unei discipline de sine stătătoare care a fost numită *axiologie*, termen provenit din contopirea celor două cuvinte de sorginte greacă: *axia*, valoare și *logos*, „cuvânt" sau „teorie". Lua naștere teoria generală a valorilor.

La jumătatea secolului al XIX-lea filosofi de renume ca H. Lotze și Fr. Nietzsche așezau fundamentul noii discipline. O mare contribuție au adus-o la studiul valorii reprezentanții școlii neokantiene de la Baden, W. Windelband și H. Rickert.

Desigur că nu pot fi omise contribuțiile românești pe această temă, care dau naștere unei înșiruiri de autori iluștri: A.D. Xenopol, P. Andrei, N. Bagdasar, L. Blaga, T. Vianu, E. Lovinescu, M. Ralea, M. Florian și alții. În lucrările lor, autorii amintiți au încercat și au reușit să demonstreze că fiecare societate este caracterizată printr-un sistem propriu de valori, de un profil axiologic, de ierarhii specifice în funcție de mentalitățile, aspirațiile și idealurile sociale ale comunităților.

Identitatea axiologică a românilor

„Referindu-ne la omul românesc, Mircea Vulcănescu socotea că pentru a înțelege cultura românească va trebui să se țină cont de faptul că aceasta este o cultură de sinteză între Răsărit şi Apus, Oraş şi Sat, Activism şi Contemplație, Teocentrism şi Antropocentrism.

De aici s-ar putea conchide (...) că, fiind o cultură de sinteză, *cultura românească se situează într-o zonă de interferență a civilizațiilor de tip holist şi a celor de tip umanist* – primele fiind cele de Răsărit, săteşti şi contemplative, teoretice (de factură holistă), iar celelalte, de Apus, orăşeneşti, activiste (pragmatice) şi antropocentrice (de factură umanistă).

La această înțelegere a specificului culturii românești ajunge şi Constantin Noica (preluând unele sugestii formulate şi de alți gânditori români preocupați de caracterizarea originalității sufletului românesc, din care am putea aminti pe Rădulescu-Motru şi Blaga), adăugând la notele definitorii propuse de Mircea Vulcănescu şi ideea că poporul român stă existențial, în genere, sub zona posibilului (şi nu a realului), datorită cărui fapt este mai bine aşezat în spațiu decât în timp – un spațiu de continuitate şi rezistență, dintre cele de cea mai mare vechime din Europa şi, oricum a cărui durată stă sub zodia începuturilor civilizației europene. Românii sunt, deci, un popor născut aici (în Europa) şi nu au venit de aiurea, pe ei timpul nu-i clatină, pentru că stau bine înrădăcinați spațial, ei asimilează influențele celor mai târziu intrați în spațiul european, dar nu-şi pierd identitatea, dimpotrivă, şi-o consolidează, totdeauna deschizându-se spre noi posibilități de adaptare, fără să-i perturbe iremediabil o realitate trecătoare, căzută adesea sub incidența unor fluctuații istorice prin natura lor efemere.

Din această opțiune existențială şi axiologică cu preponderență asupra posibilului, românul manifestă şi un anume dezinteres pentru eficiența imediată, îl preocupă mai puțin ordinea şi siguranța în structuri societare bine alcătuite formal, percepe istoria cu o anumită detaşare, având în subconştient convingerea că aceasta nu-l poate dezrădăcina existențial, manifestă o înclinație spre fatalism şi aspiră spre o realizare mai degrabă printr-o apropiere de transcendent decât printr-o angajare demiurgică în concretul istoric (oricum trecător şi neîndestulător).

Închiderea (şi, deci, realizarea) spre fiecare individ şi comunitate este situată de omul românesc precumpănitor în spirit şi nu în materie, în preajma sacrului şi nu a profanului. Aşa se explică de ce românul, deşi european prin origine şi apartenența axiologică, este tentat să năzuiască spre bunăstare spirituală mai mult decât spre una materială. Ceea ce face ca semnificațiile pe care el i le acordă conceptului de *libertate* să fie diferite, uneori simțitor, față de cele spre care înclină omul occidental. Are o mai mare căutare libertatea de credință, cea morală şi interioară, decât libertatea de manifestare prin exteriorizare individuală şi imediată. Nu întâmplător, poporul român nu a fost unul cuceritor şi nici nu-şi epuizează energiile în acțiuni de răfuială şi de intoleranță (etnică, religioasă, politică, morală, juridică, spirituală).

Datorită acestui mod de comportare, apreciat uneori ca delăsător, dezinteres istoric şi inactivism, românii au pierdut de multe ori în istorie (şi li s-au amputat teritorii de viețuire în anumite momente istorice), dar au câştigat existențial (nu au putut fi dezrădăcinați). Modul lor de a fi, de a gândi şi aprecia valoric s-a conservat chiar şi la românii rămaşi dincolo de granițe (se dovedeşte că astfel de vicisitudini istorice, catastrofale pentru alții, pe românii de dincolo de granițe nu i-a despărțit de cei rămaşi înăuntrul granițelor, nu i-a pus nici în situația de a se lamenta existențial şi de a se angaja în acte de nesăbuință cu efecte destabilizatoare pentru ordinea actuală de drept şi de moralitate, acceptată prin consens internațional).

Într-una din notele (14) *Jurnalului de idei*, din anii 1973-1984, Constantin Noica, meditând asupra particularităților existențiale ale poporului român, care se reflectă în stilul său de trăire valorică şi de reflecție asupra lumii, apreciază că «întreg poporul românesc îmi pare a sta – cu posibilul său față de realul istoric (al) altora... Stă prost cu timpul sub toate formele..., dar stă bine cu spațiul, pe arcul acesta al Carpaților, unde s-a înscris o preistorie mai adâncă decât altele..., un spațiu peste care se întinde cel trac..., cel care a dat grecilor cultura..., un spațiu în sfârşit care, prin interferențele spirituale ale orientului şi occidentului sau ca loc de trecere al aheilor şi dorienilor, al celților, al tuturor seminților germanice, al slavilor, al hunilor, reprezintă placa turnantă a Europei, deschis fiind deopotrivă către occident şi orient ca nici o țară europeană (...) şi care, în definitiv, este contemporan cu începuturile culturii europene... Poporul acesta neînsemnat în fond în Europa sau abia însemnat din când în când cu câte o ispravă istorică ori culturală nesperată şi gata să fie reținută pentru alții... poporul acesta abia afirmat deci, ştiut şi înregistrat pe o singură filă a istoriei şi culturii europene, stă bine cu posibilul şi nu cu realul istoric. Dar posibilul acesta e mai întins decât realul, e mai cuprinzător... Are Transilvania, în patria-mumă, 7.000 de ani de trecut, şi mai are vreo 7.000 în viitor până la judecata din urmă, adică până la extincțiunea acestei lumi europene sub o nouă perioadă glaciară, ce vine ciclic din vreo 15 (000) în 150.000 ani»".

Ion Tudosescu, *Idenitatea axiologică a românilor*
Editura Fundației *România de Mâine*, Bucureşti, 1999, p.46-48.

Din punct de vedere sociologic, *valoarea* poate fi definită drept aprecierea pe care un subiect o manifestă față de un obiect (lucru, idee, atribut, relație), după criteriul socialmente împărtășit al satisfacerii unei nevoi sau unui ideal (C. Zamfir, 1993, p.661)

Eugeniu Speranția sublinia faptul că omul este acea ființă care are vocația valorii, iar Ludwig Grünberg relua ideea valorii ca relație dintre subiect şi obiect în care, prin polarități şi ierarhie, se exprimă prețuirea acordată (de o persoană sau o colectivitate umană) unor însuşiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice) în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, aspirații umane istoriceşte determinate.

În ceea ce priveşte înțelegerea conceptului de *valoare* lucrurile nu sunt deloc simple şi definitive. Există o serie de direcții de abordare a valorii care vor fi prezentate succint în cele ce urmează.

3.2. **Direcții de abordare ale valorii**

W. Windelband şi H. Rickert, doi dintre reprezentanții şcolii neokantiene considerau că valori umane precum *binele, adevărul, frumosul* etc. constituie un fel de repere absolute, față de care fiecare popor se situează la o anumită distanță de-a lungul timpului în funcție de specificul propriilor culturi. Această abordare a valorii este cunoscută şi sub denumirea de *direcția autonomistă* (sau obiectivismul transcendental sau transcendent) care postulează că valoarea este independentă de realitate, se defineşte ca o esență autonomă, existând dincolo de orice relație dintre subiectul valorizator (acel element al relației care conferă valoare altcuiva sau la ceva) şi obiectul valorizat (elementul care este apreciat, evaluat). Valoarea apare ca un principiu etern imuabil.

O altă direcție în studiul valorii a fost dată de acei autori care încercau să demonstreze că valoarea este o simplă proprietate sau funcție a psihicului. În raportul care se stabileşte în timpul actului de valorizare între subiect şi obiect, elementul determinant în definirea valorii îl constituie cel subiectiv. Se observă că determinarea obiectivă a valorii este ignorată. Este vorba în acest caz despre *direcția subiectivă* de abordare a valorii.

O critică a acestei concepții se regăseşte în axiologia românească, la Petre Andrei şi Tudor Vianu care reproşează subiectiviştilor că înțelegând prin cultură exclusiv ansamblul valorilor spirituale, aceştia omit să ia în

calcul problema genezei istoriei concrete a culturii. Petre Andrei subliniază, de exemplu, existența unei culturi materiale în cadrul căreia valoarea cuprinde atât elemente subiective, cât şi pe cele obiective. Valoarea ia naştere în viziunea filosofului român la nivelul relației stabilite între subiect şi obiect. Susținând această idee, P. Andrei se încadrează în rândul celor care au urmat *direcția realistă* sau *relaționismul* de studiere a valorii şi care concepeau relația dintre subiect şi obiect drept o relație funcțională activă.

Ultima direcție pe care o vom aminti aici este cea *obiectivă* sau a *obiectivismului naturalist* (Ioan N. Roşca, 2002, p.11), sugestivă prin însăşi denumirea pe care o poartă. Valoarea este identificată în acest caz cu obiectul, negându-se în acelaşi timp orice contribuție adusă de subiectul valorizator în constituirea valorii.

3.2.1. *Direcția subiectivistă*

Direcția subiectivistă a căpătat amploare în perioada renascentistă, când gânditorii vremurilor descopereau importanța subiectivității umane şi se caracterizează prin aceea că „*valoarea este apreciată ca o funcție sau ca o proprietate a spiritului, ca o dispoziție inerentă a facultăților subiective ale omului*" (Al. Tănase, 1968, p.51).

Printre primele interpretări de acest tip, avem în vedere viziunea voluntaristă a filosofului german Fr. Nietzsche care considera că omul este sursa valorilor, cel care prin voința sa poate pune valori în lucruri.

Ca reprezentanți ai acestei direcții îi amintim pe: Christian von Ehrenfels, Ralf Burton Perry, Friedrich von Wieser, Wilhem Windelband, G. Simmel, H. Meyer, O. Heyn, Th. Lipps ş.a.m.d. Aceştia au sesizat rolul subiectivității individului în constituirea valorii; în viziunea lor omul fiind acela care în mod subiectiv îi conferă obiectului valoare.

Remarcând dependența valorii de factorul uman, această direcție a recurs implicit la o argumentare de tip psihologist, ceea ce în final a dus la *condiționarea valorii de afectivitate*.

Gânditorii care au elaborat primele formulări sistematice ale subiectivismului în axiologie sunt: Alexius von Meinong şi Christian von Ehrenfels.

Alexius von Meinong considera că un obiect este o valoare în măsura în care posedă o bază afectivă pentru un sentiment al valorii.

Pe de altă parte, Ch. Ehrenfels respingea explicația valorii prin plăcere formulată de Meinong, potrivit căreia ceva are valoare când ne place și în măsura în care ne place; deschizând în acest fel, un nou filon al interpretării subiective în istoria axiologiei și anume, explicarea valorii prin dorință.

Emoționalismul, prin reprezentanții săi: W. Windelband, H. Rickert, G. Simmel etc. susține că la baza valorii se află *sentimentul*. În timp ce voluntarismul, afirmă prin reprezentanții săi: Ch. Ehrenfels, Fr. Wieser, R. Eisler și alții, că valoarea are la bază *dorința*.

Direcția subiectivistă de abordare a valorilor prin teoriile personaliste sugerau că valoarea este dependentă doar de subiect, fie de sentimentele sale, fie de dorința sa.

În pofida achizițiilor teoretice pe care subiectivismul le-a oferit și a meritului său principal, acela de a releva importanța subiectului în constituirea și promovarea valorilor, atât în variantele sale clasice, cât și în cele moderne care au urmat, subiectivismul nu a reușit să rezolve satisfăcător problema naturii valorilor.

Teoriile subiectiviste sunt limitate în explicațiile lor. Aceste limite ar putea fi identificate ca: *unilateralitatea,* faptul că absolutizează subiectul în raportul axiologic subiect–obiect ajungând astfel la o imagine eronată; *reducerea valorii la valorizare*, la proiecția subiectivă a unor plăceri, dorințe care variază de la o persoană la alta; *excluderea oricărui element transcendent al valorii* se constituie într-o altă limită, direcția subiectivă omite criteriile transcendente la care se raportează subiectul și care întemeiază actul valorizator, negând în fapt existența acestor criterii.

3.2.2. *Direcția obiectivist-naturalistă*

Direcția obiectivist-naturalistă este una mai puțin cunoscută, ivită ca o reacție față de erorile interpretărilor subiectiviste și relativiste în axiologie.

O dată cu constituirea direcției obiectivist-naturaliste, situația se inversează: subiectul valorizează obiectele pentru că acestea sunt valori.

Specificul obiectivismului naturalist constă în faptul că valorile aparțin lucrurilor, fiind calități ale acestora. Altfel spus, „valorile ar fi acele proprietăți (calități, valențe, perfecții) ale lucrurilor care sunt demne de a fi prețuite de către om, întrucât satisfac anumite cerințe umane" (Ioan N. Roșca, 2002, p.9).

În ceea ce privește raportul axiologic dintre subiect și obiect, purtătorul valorii nu mai este subiectul sau anumite însușiri, facultăți ale acestuia, ci obiectul însuși indiferent dacă valoarea este recunoscută sau nu de către subiect.

Platon oferea o viziune asupra valorilor care s-ar putea încadra în această direcție. Filosoful grec considera că valoarea estetică, frumosul ca armonie obiectivă, existentă în lucruri rezultă din alcătuirea ordonată, simetrică, echilibrată a particularităților lor componente.

Dintre reprezentanții acestei direcții, îi menționăm pe: William Petty, John Locke, O. Hezn, A. Hoffler și H. Hoffding. John Locke afirma că „valoarea este capacitatea unui lucru de a servi unei trebuințe sau plăceri ale vieții omenești, iar Condillac considera că valoarea lucrurilor este fondată pe utilitatea lor sau pe întrebuințarea pe care le-o putem da" (Al. Tănase, 1968, p.54).

Respingând, rând pe rând, psihologismul, cât și apriorismul, Émile Durkheim și Celestine Bougle întemeiază *sociologismul axiologic.*

Pentru Émile Durkheim, *valorile sunt fapte sociale*, și nu proprietăți inerente ale obiectelor, și nici preferințe individuale. Obiectivitatea faptelor sociale, deci, și a valorilor, potrivit lui Durkheim este garantată de valabilitatea obiectivă a idealurilor înțelese ca aspirații colective.

Dezvoltând concepția lui É. Durkheim, Celestine Bougle formulează axioma sociologismului axiologic: valorile sunt obiective pentru că sunt imperative și imperative pentru că sunt colective. Din perspectivă sociologică, valorile erau considerate asemenea unor relații ce se impun și domină preferințele noastre proprii, produse ale unui mod de sinteză a credințelor.

Explicând valorile prin reprezentările colective și reprezentările colective prin valori, É. Durkheim nu poate soluționa problema obiectivității valorilor.

Marele merit al obiectivismului naturalist este acela de a pune accentul pe însușirile reale ale obiectelor. Absolutizând însă obiectul din raportul axiologic subiect–obiect, nu face altceva, decât ca în final să ajungă la o imagine eronată. Această absolutizare a obiectului duce la confuzia pe care această direcție o face, și anume, confundă valoarea cu bunul; neputând distinge între valoare și suportul de valoare, de altfel, aceasta se constituie în limita principală a direcției obiectiviste naturaliste.

3.2.3. *Direcția obiectivismului transcedental sau transcendent (autonomismul)*

Direcția obiectivismului transcedental sau transcendent (autonomismul) încearcă să depășească atât limitele obiectivismului naturalist, cât și pe cele ale subiectivismului.

Considerând valoarea ca fiind independentă de realitate, deci și de subiectul și obiectul axiologic, autonomismul neagă orice implicare a acestora în constituirea valorii.

Dintre reprezentanții direcției autonomiste menționăm pe: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Rene Le Senne și Louis Lavelle.

Deși orientarea autonomistă datează încă din perioada antichității, Platon concepând valorile ca idei transcendente, ca esențe ideale ale faptelor de cultură și care împreună cu celelalte idei ar alcătui o lume în sine, independentă de lucruri, reprezentanții Școlii neokantiene de la Baden, Heinrich Rickert și Wilhelm Windelband sunt considerați a fi cei care au elaborat concepția autonomistă modernă.

O poziție autonomistă a susținut și Max Scheler în ceea ce privește natura valorilor. El este promotorul unui apriorism material al valorilor, ce afirmă independența valorilor de subiect. În concepția sa, „valorile sunt esențe irațională, calități ireductibile ce se pot întrupa în bunuri, lucruri, fapte, în purtători de valori" (I. Bârzescu, 1994, p.20).

Contribuția direcției autonomiste este una semnificativă, deoarece, distingând valorile de bunuri, dar și de aprecieri, autonomismul a stat la baza constituirii filosofiei valorii. Pe de altă parte, absolutizând independența în sine a valorilor, autonomismul ajunge să le contrapună existenței și totodată istoriei umane. Ori valorile, fără să se raporteze la obiect și la subiect, la lume, la oameni, la istorie, raportate doar la sine, reprezintă un nonsens.

3.2.4. *Direcția relaționistă*

Direcția relaționistă este cea mai nouă orientare în abordarea valorilor.

Sintetizând direcțiile prezentate anterior, constatăm că acestea, fie acordă semnificație doar unuia dintre cei doi termeni ai raportului axiologic subiect–obiect, mergând până la absolutizarea acestora, fie neagă meritul lor în constituirea și promovarea valorilor.

Depășirea acestei tradiționale dihotomii a dus la o reevaluare a abordărilor date valorilor, și introducerea unei perspective noi de abordare axiologică a acestora.

Această nouă direcție de abordare a valorilor, relaționistă se caracterizează prin aceea că acordă semnificație în constituirea valorii atât subiectului, cât și obiectului axiologic; valoarea depinzând atât de aprecierile subiectului, cât și de aspectele dezirabile ale obiectului.

Geneza valorilor este identificată în „inter-relațiile multiple dintre om și lume, dintre subiect și obiect, pentru satisfacerea nevoilor materiale și spirituale" (I. Florea, 2001, p.61).

Valoarea nu există în afara relației dintre subiectul valorizator și obiectul valorizat, relație ce se stabilește într-un anumit context socio-cultural, într-o perioadă istorică dată, fapt care permite surprinderea unor criterii de delimitare a polilor valorilor (dreptate – nedreptate; frumos – urât etc.).

Aceste criterii, norme, reguli sunt istoricește și socialmente determinate, iar individul le asimilează prin intermediul procesului de socializare. Interiorizate în cadrul procesului de socializare, aceste criterii sunt exteriorizate în practica social-istorică, oamenii acordând semnificație anumitor obiecte, lucruri, atitudini, conform nevoilor, dorințelor, aspirațiilor lor.

Petre Andrei, filosof și sociolog român, este unul dintre promotorii direcției relaționiste. El este autorul lucrării *Filosofia valorii*, elaborată între anii 1913-1915 și redactată în anul 1918, lucrare, ce a constituit teza sa de doctorat, prin intermediul căreia este realizată prima cercetare românească sistematică asupra problematicii valorii.

În *Prefața* acestei lucrări, Petre Andrei își dezvăluie și totodată își motivează preocuparea sa pentru studiul valorilor, prin referirea la consecințele pe care primul război mondial le-a generat. Războiul se dovedise principalul „vinovat" de distrugerea multor valori, dar și de afirmarea unei valori importante – valoarea personalității fiecărui popor.

În ceea ce privește geneza valorilor, Petre Andrei consideră că valorile apar în relația dintre un *subiect valorizator* (persoana) și un *obiect valorizat* (lucrul): „valoarea se naște printr-o reciprocitate funcțională activă a subiectului cu obiectul. Valoarea nu e nici un atribut al subiectului, nici al obiectului, ci o relație funcțională a amândurora" (P. Andrei, 1997, p.30). Autorul remarcă o „dispoziție psihică" pe care

subiectul o are în sine pentru valoare şi pe care o actualizează în această relaţie funcţională dintre el şi obiect în general; practic această dispoziţie psihică se referă la facultăţile definitorii ale subiectului, prin care acesta se implică în această relaţie, şi anume: gândirea, afectivitatea şi voinţa.

3.2.5. *Personalitate–valoare–atitudine*

Atitudinile pot fi definite ca stări mentale care orientează răspunsurile unui individ faţă de diverşi stimuli (obiecte, persoane, situaţii, evenimente etc.) ce au o anumită semnificaţie personală şi/sau socială.

De asemenea, într-un sens general acceptat, „atitudinile sunt predispoziţii dobândite pe bază de învăţare socială şi experienţă personală de a reacţiona într-un anumit fel, pozitiv sau negativ, faţă de obiectele cu care venim în relaţie." (D. Cristea, 2001, p.84)

Atitudinile sunt dispoziţii latente, interne ale structurii de personalitate, relativ durabile, implicând angajarea personală a individului faţă de obiectul atitudinii.

Dacă privim la nivelul cel mai simplu al relaţiei dintre atitudini şi valori, anume considerând valorile ca date obiective, supraindividuale, atunci delimitarea dintre cele două este clară. Valorile reprezintă obiectul atitudinii, iar atitudinile sunt reacţiile, poziţiile pe care individul, societatea le au faţă de valori.

Menţionam anterior că valorile sunt principii despre ceea ce este dezirabil, sunt interiorizate de individ în structura personalităţii sale. Astfel, dacă privim relaţia dintre valoare şi atitudine, din acest punct de vedere delimitarea devine mai greu de realizat. Privite ca elemente asimilate de către indivizi, valorile sunt situate în aceeaşi zonă a latentului, a subiectivului ca şi atitudinile.

Potrivit lui M. Rokeach, o primă diferenţă dintre valoare şi atitudine ar decurge din faptul că o atitudine se referă la un complex de convingeri vis-à-vis de un obiect sau o situaţie specifică, pe când valoarea se referă la o singură convingere, însă una de mare generalitate.

Valorile ocupă, spre deosebire de atitudini, un loc central în structura personalităţii, ghidând atitudinile, judecăţile şi acţiunile noastre: „într-un anumit sens atitudinile apar astfel ca instrumente faţă de valori" (P. Iluţ, 1995, p.37).

Dacă avem în vedere că în fiecare societate şi cultură, cu atât mai mult în societăţile moderne funcţionează un nucleu axiologic fundamental (valorile de bază ale societăţii respective), o mentalitate (un sistem de norme, crezuri, atitudini) care sunt clădite pe valorile de bază, dar şi o opinie publică (reacţia pe care membrii respectivei societăţi le au faţă de diferitele evenimente, situaţii), gradul de rezistenţă la schimbare este în ordine descrescătoare, următorul: valori – atitudini – opinii (atitudinile şi mai cu seamă opiniile sunt mai fluctuante decât valorile).

Diverşi autori au fost interesaţi să surprindă relaţia complexă care se stabileşte între subiect, individul privit ca personalitate şi valoare. În anul 1927, E. Spranger nominaliza câteva tipuri ideale de personalităţi ale căror experienţe structurate în jurul unei valori ultime duc la atitudini generale faţă de lume şi viaţă. Iată tipologia sa:

1. *Tipul teoretic* este interesat în principal de aflarea adevărului; la el vor predomina atitudinile cognitive; el este un intelectualist, om de ştiinţă sau filosof, aşa cum a fost cazul lui Platon.

2. *Tipul economic* prezintă preocupări îndreptate către utilitate şi pragmatism; cunoaşterea este evaluată în legătură cu aplicativitatea ei directă asupra problemelor vieţii.

3. *Tipul estetic* are atitudini faţă de valorile din domeniul imaginaţiei; manifestă interes pentru valorile estetice precum frumosul, armonia, forma etc.; este opusul primului tip, teoretic.

4. *Tipul social* manifestă atitudini de dragoste faţă de semeni şi de aceea situează pe prima poziţie într-o ierarhie personală a valorilor iubirea sub diverse forme: conjugală, filială, filantropică etc.

5. *Tipul politic* prezintă interes pentru putere şi de aceea atitudinile şi valorile sunt orientate către putere, autoritate, dominare, conducere etc.

6. *Tipul religios* situează pe primul loc în sistemul valoric personal unitatea; atitudinile religioase se caracterizează prin tendinţa de a înţelege sensul ultim al vieţii; el este de fapt un mistic care încearcă să înţeleagă cosmosul ca întreg, raportându-se pe sine la totalitate.

Dacă ar fi să sintetizăm, am putea afirma că atitudinile economice pun accent pe conservarea proprie, în timp ce cele estetice pe realizarea proprie. Atitudinile sociale vizează sacrificiul personal, care se apropie în forma lui pură de cel prezent în atitudinile religioase.

Psihologul umanist Gordon Allport observa cu privire la tipul religios că în realitate există două categorii distincte de mistici: *misticii*

imanenţi şi *misticii transcendenţi*. Misticii imanenţi sunt cei care găsesc sensul vieţii în afirmarea activă a experienţelor lor religioase. Pentru ei orice manifestare a vieţii are un sens divin. Pe de altă parte, misticii transcendenţi îi reunesc pe toţi cei care urmăresc să se unifice cu o realitate superior transcendentă. Este cazul asceţilor care manifestă atitudini de meditaţie şi autonegare.

Desigur că subiectul valorizator (individ, grup, comunitate) apreciază acele calităţi ale obiectului valorizat care rezonează pozitiv cu trebuinţele sale materiale şi spirituale, cu aspiraţiile şi idealurile sale. Un student la facultatea de limbi străine care urmează să susţină un examen la limba chineză va valoriza mai mult un manual de limba chineză decât un alt student înscris la o facultate cu un alt profil (şi care nici nu este preocupat în mod special de cultura chineză).

Mai mult, nu trebuie omis faptul că relaţia de valorizare, evaluare, apreciere se desfăşoară într-un context socio-istoric determinat, societatea fiind aceea care oferă subiectului criteriile de valorizare, dar şi cea care asigură conservarea valorilor. Vom observa în cele ce urmează că prima poziţie într-o ierarhie a valorilor a fost ocupată de valori diferite, în perioade istorice diferite. În societatea românească comunistă de dinainte de decembrie 1989, puterea politică şi susţinătorii săi apreciau pozitiv valori ca egalitatea, omogenitatea, conformismul şi obedienţa. După această dată încep să se impună treptat valori specifice societăţilor democratice: libertatea de exprimare, individualismul, competiţia, proprietatea privată etc.

3.3. **Caracteristicile valorilor**

Discutând despre caracteristicile valorilor, Ion Bâtlan (1993, p.36) începe prezentarea acestora amintind *diversitatea* lor specifică. În plus, autorul consideră că diversitatea valorilor face posibilă şi clasificarea lor în funcţie de anumite criterii:

1. *după natura obiectului*:

a. valori economice (avuţie, prosperitate, bunăstare etc.);

b. valori politice (democraţie, dreptate, pluralism etc.);

c. valori morale (bine, cinste, datorie, omenie, responsabilitate, corectitudine etc.);

d. valori artistice (frumos, tragic, sublim, comic etc.);

e. valori filosofice (libertate umană, fericire, adevăr, umanism etc.);

f. valori ştiinţifice (adevăr, corectitudine, obiectivitate etc.);

g. valori religioase (divin, sacru, tabu etc.);

h. valori sportive (fairplay, dorinţa de autodepăşire, disciplină etc.).

2. *după criteriul stabilităţii*:

a. valori perene;

b. valori cu sferă restrânsă de recunoaştere.

3. *după gradul de impact cu societatea*:

a. valori sociale;

b. valori individuale.

Desigur că tipurile prezentate mai sus sunt doar o propunere de clasificare a valorilor. Unii sociologi, de exemplu, fac distincţia între *valorile mijloc* şi *valorile scop*. Valorile mijloc sunt acele „instrumente" care ne ajută să obţinem ceva superior – valorile scop (cum ar fi fericirea). Valorile economice, de exemplu, reprezintă mijloace menite să ne permită să atingem anumite valori scop, politice, estetice sau filosofice. Un proverb aparţinând folclorului urban spune că banii nu aduc fericirea..., ci numărul lor!

O altă caracteristică a valorilor o reprezintă *istoricitatea* sau faptul că valorile se constituie şi au valabilitate în anumite contexte istorice. Valorile care manifestă stabilitate în decursul timpului îşi schimbă conţinutul o dată cu evoluţia istoriei. Istoricitatea valorilor este o faţetă a relativităţii valorilor, idee care vine să infirme caracterul absolut al valorilor susţinut de către unii autori.

Valorile au şi un caracter *normativ*, de reguli prezente în viaţa socială. Ca orice regulă respectarea valorii aduce după sine apreciere şi recompensă din partea colectivităţii, în timp ce încălcarea sau nerespectarea sa atrage după sine sancţiuni negative, de blamare, marginalizare şi chiar privare de libertate.

Vă propun să meditaţi un moment la cele zece porunci dumnezeieşti sau Decalogul, aşa cum este cunoscut de creştini. În conformitate cu tradiţia iudeo-creştină, Dumnezeu i-a transmis în mod direct Cele zece Porunci lui Moise pe muntele Sinai. Acestea au devenit legile de bază ale evreilor. Peste secole, poruncile au influenţat codurile de legi, filosofia şi literatura altor culturi. În timp ce cele mai cunoscute porunci erau acelea care interziceau omorul, furtul şi adulterul, mulţi învăţaţi puneau accent pe instituţia Sabatului şi credinţa strictă într-un

singur Dumnezeu – ca unice elemente ale acestor legi. Cele zece porunci au fost privite ca un pas înainte către dezvoltarea individualismului, din moment ce fiecare persoană este responsabilă pentru traiul său dus în concordanță cu legile lui Dumnezeu.

Cele zece porunci
(*Vechiul Testament, Exodul*, 20:1-17)

1. Eu sunt Domnul Dumnezeul tău; să nu ai alți dumnezei afară de Mine.
2. Să nu-ți faci chip cioplit, nici altă asemănare și să te închini lor.
3. Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert.
4. Adu-ți aminte de ziua Domnului și o cinstește pe ea.
5. Cinstește pe tatăl și pe mama ta, că bine să-ți fie ție și să trăiești mulți ani pe pământ.
6. Să nu ucizi.
7. Să nu trăiești în desfrânare.
8. Să nu furi.
9. Să nu ridici mărturie mincinoasă împotriva aproapelui tău.
10. Să nu poftești nimic ce este al aproapelui tău.

Toate cel zece imperative, norme de comportament au în substrat o serie de valori creștine, unele dintre ele general umane.

Prima poruncă susține unicitatea divinității și combate religiile politeiste.

Cea de-a doua poruncă afirmă imposibilitatea de reprezentare a lui Dumnezeu, idee care ne conduce cu gândul la arta popoarelor islamice care nu permite nici o reprezentare a divinității, dar și la cunoscuta criză din lumea creștină, criza iconoclastă care a afectat puternic arta bizantină. În anii 726 și 730 împăratul Leon al II-lea a promulgat decretul prin care se interzicea venerarea imaginilor (în limba greacă *eikon* înseamnă „imagine" și *klaein*, „a distruge"). Abia în anul 843 are loc Conciliul Ortodoxiei sub patronajul împărătesei Teodora a II-a, moment în care iconoclasmul este condamnat.

Bunul-simț și respectul față de Creator se regăsesc în a treia poruncă, în timp ce a patra conferă valoare zilei de Sabat.

Familia a fost și rămâne una dintre valorile centrale ale creștinismului, regăsindu-se în porunca a cincea.

Deși formulate mai concis, următoarele trei porunci au la bază valori universal-umane: viața (porunca a șasea), cumpătarea (porunca a șaptea) și cinstea (a opta poruncă).

Adevărul iese la suprafață ca undelemnul, spune un proverb românesc, idee care se regăsește în a noua poruncă dumnezeiască; în timp ce a zecea propovăduiește cumpătarea și respectul pentru proprietatea semenilor noștri și repudiază invidia și lăcomia.

O altă trăsătură a valorilor este *ierarhia*, știut fiind că distanța dintre valorile inferioare și cele superioare se poate stabili numai în cadrul aceleiași specii de valoare. Altfel spus, nu se poate compara adevărul, ca valoare gnoseologică, cu binele – valoare morală. Putem spune despre un obiect sau despre o persoană că este „frumoasă", „mai frumoasă", „la fel de frumoasă", „mai puțin frumoasă" sau „cea mai frumoasă" în raport cu altceva, obiect sau persoană.

Polaritatea valorilor face posibilă poate însăși definirea acestora sau oricum gruparea lor în perechi opuse: binele apare în raport cu răul, frumosul cu urâtul, adevărul cu falsul, utilul cu inutilul etc. De aceea, oricine acceptă o anumită valoare se presupune că respinge opusul său. Cineva spunea că numai dacă ai fost măcar o dată nefericit poți recunoaște și aprecia fericirea!

Diverse studii au demonstrat că în fiecare epocă s-a impus un anumit tip de valoare. De exemplu, antichitatea greacă polariza și ierarhiza valorile în funcție de *Binele suprem*. Lumea romană făcea acest demers în funcție de *Virtute*. Mai târziu, în Evul Mediu valorile erau grupate în funcție de valoarea religioasă numită *Sacru*. Renașterea punea în fruntea piramidei valorilor *Frumosul*, în timp ce în Epoca Modernă s-a impus *Adevărul științific*. Se pare că Epoca Contemporană situează în fruntea ierarhiei valori precum *Utilul* și *Eficientul*. Impunerea într-o anumită epocă a unui tip de valoare asigură unitatea de stil a unei epoci sau „stilul cultural" (Fr. Nietzsche).

Desigur că oricine se poate întreba dacă valorile există obiectiv sau sunt proiecția dorinței unei persoane? Se poate spune că valorile nu reprezintă nici o existență obiectivă, dar nici una exclusiv subiectivă deoarece ea se caracterizează prin faptul că este o *relație* între subiect și obiect. Nu putem discuta despre o existență anume, ci mai curând despre o coexistență și anume coexistența obiectiv-subiectivă.

Tudor Vianu considera că există tot atâtea valori câte aspirații vibrează în sufletul omenesc. Prin urmare ar exista următoarele categorii de valori:

1. valori economice;
2. valori politice;
3. valori estetice;
4. valori morale;
5. valori religioase;
6. valori teoretice.

Însăşi cultura reprezintă pentru filosoful român procesul prin care un obiect oarecare este introdus în sfera unei valori. El exemplifică urmărind drumul pe care îl parcurge o bucată de lemn pentru a deveni obiect de artă. Mai întâi bucata de lemn brut este cioplită în forma unei mobile, introducând-o în acest fel în sfera unei *valori economice*. Apoi, împodobită cu diverse modele, piesa de mobilă, transformând-o într-un obiect de artă care în urma acestui travaliu este introdusă în sfera *valorilor estetice*. Putem proceda şi altfel cu bucata de lemn: o putem lua şi stabili cărei specii îi aparţine, ce copac este, ce vârstă are etc., incluzând-o în sfera *valorilor teoretice* (bucata de lemn brut a fost cunoscută din punct de vedere teoretic).

În viziunea lui Vianu introducerea obiectului brut în sfera unei valori se constituie într-un *act cultural obiectiv* întreprins de creatorii de cultură. Alături de actul cultural obiectiv există şi *actele culturale subiective* realizate de consumatorii culturali. Să ne gândim câți turişti aflați pe malul mării nu aşteaptă cu înfrigurare răsăritul soarelui. Cum explicăm acest comportament? Scena răsăritului de soare este considerată frumoasă, este resimțită ca atare de către privitorii care realizează în acest fel un act cultural subiectiv, introducând un aspect al naturii în sfera valorilor estetice. Iată de ce Tudor Vianu răspunde unei întrebări care continuă să ne frământe: *„Cine este un om cult?"* În opinia sa, *un om cult este acela care a introdus în sine facultatea de a exercita acte culturale subiective* (*subl. ns.* – E.C.B.).

O altă problemă în studiul valorilor s-ar referi la *structura* acestora. Orice poate fi considerat o valoare? Un bloc de marmură informă, de exemplu, are aceleaşi însuşiri naturale ca şi marmura din care Michelangelo spune că „a dat la o parte tot ce e de prisos" pentru a o face să răspundă nevoii umane de frumusețe. Cu toate acestea, blocul de

marmură nu este un bun cultural dacă nu se structurează astfel încât să capete o semnificație umană, în virtutea căreia oamenii îi conferă valoare, semn caracteristic al considerării lui ca „bun". Astfel, bunurile culturale pot fi considerate acele lucruri, relații, instituții, procese etc. în care s-au cristalizat ori s-au obiectualizat valori prin actul de valorizare (Florica Diaconu, 2000, p.43). Ca să devină *bun*, obiectul natural sau social, de natură materială sau ideală trebuie să prezinte o anume structură şi unele însuşiri care să răspundă dorințelor, intereselor, aspirațiilor care determină actul valorizării.

Pornind de la clasificarea valorilor oferită de Tudor Vianu se pot identifica următoarele tipuri de bunuri culturale:

1. *bunuri economice* (mărfuri, utilaje sau norme de producție);
2. *bunuri juridice* (actele juridice, spețe, norme, instituții juridice);
3. *bunuri politice* (lideri, membri, stat, programe, partide politice şi statute ale acestora);
4. *bunuri ştiințifice* (tehnici şi tehnologii, principii, axiome, legi deja formulate);
5. *bunuri artistice* (*statice*: tablouri, cărți, sculpturi, clădiri, filme – obiecte artistice definitiv cristalizate; *dinamice*, care se realizează ca proces artistic: teatru, concert, spectacol coregrafic, de mimică);
6. *bunuri morale* (norme de conduită, acțiuni, obiceiuri şi tradiții care reglementează conduita interpersonală);
7. *bunuri filosofice* (sisteme sau concepții deja cristalizate)
8. *bunuri religioase* (instituții, norme, dogme etc.).

La ce se referă sintagma *„funcționalitatea valorilor"*? Răspunsul: la luarea în considerare a unor comportamente în care scopul proiectat în viitor acționează asupra prezentului, devenind valoare-cheie pentru alegerea mijloacelor de realizare. Un om preocupat doar să strângă avere sau să-şi trăiască clipa poate fi considerată o ființă cu *valori joase*, în timp ce altul care îşi propune în viață idealuri supraindividuale pentru împlinirea sa (aspirația spre bine, setea de adevăr, dragostea pentru frumos etc.) este considerată o ființă cu *valori înalte*. De altfel, omul este cel care se prinde în jocul creației valorilor, dar şi al determinismului lor. Individul întreprinde simultan procesul de creație al valorilor şi pe cel prin care este creat de valori. El nu se va putea realiza ca ființă complexă şi completă decât atunci când trece de la comportamente cvasiautomate justificate biologic la comportamente culturale, orientate valoric. Prin urmare, se poate spune că ***valoarea aparține prin statutul său ontologic existenței umane însăşi, iar cultura reprezintă lumea valorilor sau axiosfera.***

În sociologie sunt analizate valorile din perspectiva includerii acestora într-un sistem de preferințe ale unei persoane, grup social sau comunitate. Atât pentru Émile Durkheim, cât şi pentru Max Weber, valorile trebuie înțelese de sociolog ca *fapte sociale* cu rol definitoriu în asigurarea unității sociale. Valorile unei colectivități sunt inculcate membrilor săi, care la rândul lor le însuşesc, le împărtăşesc, le respectă asigurând prin acest comportament ordinea şi unitatea socială. Din perspectivă sociologică, valorile apar nu ca preferințe subiective individuale, ci ca preferințe supraindividuale, socializate care sunt transmise şi susținute de unele mecanisme sociale. De aceea, valorile se referă la stări sau moduri de acțiune considerate dezirabile, luând în acest mod o formă normativă. Pentru explicarea şi prevenirea anumitor fenomene sociale, cunoaşterea valorilor actorilor sociali este de mare importanță pentru cercetător.

Reluând unele idei anterioare, în cadrul unei societăți se desfăşoară un proces de *apreciere culturală*. Amintindu-ne cea de a noua poruncă dumnezeiască: „Să nu ridici mărturie mincinoasă împotriva aproapelui tău", putem afirma că: „Minciuna este o caracteristică nedorită a oamenilor". Această apreciere se exprimă în prescripția normativă: „Să nu minți" sau „Nu este bine să minți". De ce nu trebuie să mințim? Deoarece în decursul timpului, al procesului educațional se formează convingerea sau credința că minciuna poate prejudicia atât pe cel care minte („Minciuna are picioare scurte"), cât şi pe cel care este mințit.

Fără a pretinde că am epuizat problematica valorilor dorim să aducem în discuție caracterul *valabil* al acestora, idee susținută de diversitatea culturală. Ceea ce într-o societate, dintr-un anumit timp şi spațiu este considerat o valoare, poate să nu fie privită astfel de către membrii unei alte societăți – din aceleaşi/alte epoci şi zone geografice. În India, vaca este un animal sacru, valoarea sa fiind indiscutabilă. Vacile reprezintă pentru hinduşi simbolul a tot ceea ce este viu. Aşa cum pentru creştini Fecioara Maria este mama lui Iisus-Dumnezeu, pentru hinduşi vaca este mama vieții. Pentru un hindus nu există un sacrilegiu mai mare decât acela de a omorî o vacă. Pentru lumea occidentală şi nu numai pentru aceasta, vaca nu are o semnificație deosebită. Mulți dintre noi, aparținenți ai altor culturi, europeană sau nord-americană, de exemplu, nu înțelegem de ce hinduşii nu renunță la venerarea vacii, cu atât mai mult cu cât cercetările demonstrează că un număr impresionant de indieni

ar putea scăpa de foame şi sărăcie dacă ar consuma carnea de vacă. Iată din ce motiv readucem în prim plan principiul relativismului cultural. Orice cultură nu poate fi comparată în termeni de „mai bună" sau „mai rea" decât o alta, deoarece întotdeauna punctul de referință al evaluării va fi constituit din criterii evaluative aparținând unei singure culturi care se autoproclamă judecător. De aceea, sociologii şi antropologii sugerează abținerea de la aprecierea superiorității unei culturi asupra alteia şi acordarea unei valorizări egale tuturor culturilor.

Valoarea are un dublu rol: pe de o parte asigură menținerea ordinii şi unității sociale, iar pe de altă parte reprezintă un factor activ care poate fi implicat în *schimbarea socială*. Valorile pot juca acest rol deoarece influențează obiceiurile, stilurile de viață, deprinderile pe baza cărora membrii unei societăți anume pot construi şi selecta diferite strategii de acțiune, evitând altele. Petre Andrei concepea valoarea ca pe motorul tuturor acțiunilor şi schimbărilor sociale.

Astăzi în societatea românească încă se mai aud unele voci care discută pe marginea crizei valorilor românești fenomen explicabil datorită perioadei de tranziție pe care *încă* o mai traversăm. De aceea pare de bun-simț ca vorbind despre tranziție, despre schimbare să ne întrebăm: de la *ce* către *ce* trecem? Ce schimbăm şi *pe ce* schimbăm? *Cu ce* preț? Răspunsul este o societate post-comunistă, termen vehiculat cel mai frecvent, deşi i se recunoaşte provizoratul. De altfel, provizorii sunt şi celelalte denumiri de societăți dezvoltate, care nu au un trecut comunist: societatea post-industrială (D. Bell şi H. Kahn), societatea celui de Al Treilea Val (A. Toffler), societatea informatizată (J. Naisbit), societatea tehnotronică (Z. Brzezinski), societatea postcapitalistă (R. Dahrendorf) etc.

Chiar dacă oamenii aspiră către unele valori specifice societăților occidentale, aflate la rândul lor într-un plin proces de metamorfoză, situația nu este una foarte simplă. Nu trebuie omis faptul că *modelele socio-culturale şi orientările valorice au o anumită constanță, continuitate în timp* (M. Cobianu-Băcanu, 1994). Acestea reprezintă elementul cel mai profund şi stabil al personalității umane care nu se schimbă la comandă după bunul plac al unora sau altora. În urma a peste 12 ani de cercetări pe eşantion național, autoarea anterior citată a remarcat o seric de *constante valorice* sau *universalii* care într-o ierarhie ocupă următoarele poziții:

I. sănătate, pace, munca, viața de familie;

II. prietenie, omenie, cultura;
III. bani/bogăţie, religie, distracţii, spirit întreprinzător.

Trebuie să fim conştienţi că indiferent dacă regimul politic, s-a schimbat, oamenii şi grupurile existente în momentul schimbării sunt aproximativ aceleaşi. În general, oamenii care se află în faţa unor modele culturale noi au nevoie de o relativă perioadă de timp pentru a le testa validitatea, prin intermediul propriilor lor experienţe de viaţă. Nu putem să trecem, de asemenea, cu vederea „ereditatea" culturală moştenită din regimul trecut, fondul cultural transmis de la generaţiile anterioare.

Unii cercetători s-au întrebat pe bună dreptate:

1. ce volum de noutate este capabil să asimileze un om pentru a-şi păstra echilibrul psiho-moral şi identitatea culturală?

2. cât îi este permis omului să accepte în limitele hărţii sale personale, cognitive şi afective?

3. ce se întâmplă când se depăşeşte măsura de accesibilitate?

Ca răspuns au optat pentru noţiunea de *şoc aculturativ*, înţeles ca stare de suprasolicitare a unei persoane datorată unei cantităţi mari de nou la care aceasta este expusă şi căreia trebuie să-i răspundă cu vechile instrumente culturale sau modele culturale construite anterior (M. Cobianu-Băcanu, 1994). Putem da exemplu cazul unei femei în vârstă de 51 de ani care lucra ca funcţionar la o întreprindere de stat din Bucureşti. Din anul 1991 în diverse departamente ale întreprinderii au fost introduse computere importate din străinătate cu scopul de a eficientiza activitatea angajaţilor. În departamentul unde lucra această persoană, aproape 90% din activitate urma să se desfăşoare cu ajutorul computerului. Problema acestei femei a fost aceea a necunoaşterii noului aparat, a noului mod de operare pe care urma să şi-l însuşească. Mai mult, şeful le-a pus în vedere angajaţilor că dacă nu vor începe să lucreze pe computer în cel mai scurt timp vor fi concediaţi. Toate comenzile programelor de operare erau în limba engleză pe care femeia nu o cunoştea deloc. Sub presiunea adaptării rapide la noile condiţii de muncă şi „cu orice preţ", femeia a dezvoltat un episod depresiv major şi s-a prezentat la psihiatru şi apoi la psiholog pentru tratament.

Din acest motiv înclinăm să fim de acord cu Kalervo Oberg care considera *şocul cultural* ca o formă a bolii mentale de care individul nu este conştient, o boală precipitată de anxietate care rezultă din pierderea de către cineva a tuturor semnelor şi simbolurilor familiare din relaţiile sociale. Am observat cum schimbarea socio-culturală rapidă şi radicală conjugată cu alţi factori defavorizanţi şi predispozanţi (genetici) pot contribui la apariţia unor tulburări psihice. Trebuie reamintit că la nivelul

de supravieţuire prin orice mijloace, valorile intră într-un con de umbră favorizându-se apariţia non-valorilor şi a „însoţitorilor" lor: alienarea, anomia, intoleranţa, agresivitatea etc.

Alvin Toffler sublinia într-una din celebrele sale lucrări că şocul viitorului este de fapt şocul schimbării care ar trebui tratat ca o boală a schimbării!

Şocul cultural trebuie înţeles ca o sinteză a unui ansamblu de şocuri politice, economice, sociale: şocul politic s-a produs în societăţile post-comuniste prin înlăturarea totalitarismului; şocul economic – prin trecerea de la o economie centralizată la una de piaţă, bazată pe cerere şi ofertă, pe concurenţă, eficienţă, liberalizarea preţurilor etc. Nu în ultimul rând, s-a manifestat şi şocul social-tehnologic care a atras după sine o creştere semnificativă a numărului de şomeri.

Se poate observa că pentru a supravieţui, pentru a rămâne în aria normalităţii şi pentru a putea să ne dezvoltăm personal se impun procese ca resocializarea, re-enculturaţia, însuşirea de noi norme, valori şi idei.

În luna mai a anului 2003, un post naţional de televiziune prezenta la o emisiune matinală un dialog între un invitat de la Protecţia Mediului şi moderatoarea emisiunii. Multă lume se întreabă de ce sunt românii atât de necivilizaţi, care este motivul pentru care după ce pleacă de la picnic lasă pe iarbă sau în apă deşeuri, multe dintre ele nefiind biodegradabile? Răspunsul este simplu, soluţia schimbării acestui tip de comportament este dificilă. Românii nu apreciază în mod real mediul înconjurător, degradabil. Mediul este o valoare pentru a cărei ocrotire au luptat şi continuă să lupte o serie de instituţii, organizaţii, fundaţii şi partide politice din întreaga lume. Pentru ca oamenii să-şi însuşească complet această valoare este nevoie de educaţie. Alte sancţiuni s-au dovedit fără succes (cum ar fi amenzile, chiar şi cele mai usturătoare). Educaţia presupune timp şi costuri ridicate, dar cauza este în acest caz una nobilă şi vitală.

*

Problematica complexă a valorilor este pentru studiul oricărui sociolog de maximă importanţă, indiferent de acea ramură a sociologiei în care se specializează şi îşi desfăşoară preponderent cercetările.

Aflate într-o dublă ipostază, de factori ai menţinerii stabilităţii şi ordinii sociale şi de declanşatori şi susţinători ai schimbării sociale valorile se impun atenţiei sociologului. Constituite ca dimensiune a personalităţii, dar şi prin efectele de ordin psihopatologic, de exemplu, care pot apărea în timpul schimbărilor din cadrul sistemului personal de valori la un moment dat, tema valorilor se poate plasa alături de alte teme de interes pentru psihologi.

Valorile sociale, sportul şi lumea afacerilor

Cercetătorii americani au observat că o serie de valori sociale se oglindesc în ceea ce a devenit cu timpul un fenomen de masă – sportul. Lumea occidentală, în special, a dezvoltat în ultimii cincizeci de ani un adevărat cult, dacă nu chiar o obsesie pentru sport, atât pentru practicarea, cât şi pentru vizionarea sa. Tinerii sunt angajaţi de la cele mai fragede vârste în practicarea unui sport preferat şi eventual profitabil în viitor, tendinţă care se manifestă şi în ţara noastră, mai ales după anul 1990.

Sportivii, în special cei care practică sportul de performanţă, sunt învăţaţi de către antrenori să fie duri, să muncească din greu, să câştige în competiţiile sportive cu orice preţ şi să muncească bine în echipă. A lucra în echipă înseamnă a respecta anumite reguli care au fost observate şi în lumea corporaţiilor.

Unii sociologi americani consideră sportul un mijloc de socializare a adolescenţilor pentru a învăţa valorile adulţilor, într-o lume a bărbaţilor.

Sportivul învaţă să joace după anumite reguli, pe o anumită poziţie, să suporte criticile şi să nu răspundă la criticile antrenorului (autoritatea). Jucătorul învaţă că nu îi poate mulţumi pe toţi şi că ceilalţi vor fi împotriva sa uneori, că trebuie să joace cu alţi jucători care nu-i plac şi că este nevoit să coopereze şi concureze în acelaşi timp. Astfel de comportamente se regăsesc şi în lumea afacerilor.

Afirmaţiile care se fac în lumea sportului pregătesc viitorul adult pentru lumea afacerilor:

- „A câştiga este totul."
- „ Eşti întrebat nu cum ai jucat jocul, ci dacă l-ai câştigat sau pierdut."
- „ Cel care se plânge de cum a fost aruncată mingea, de obicei o scapă."
- „ Cu cât muncesc mai din greu, cu atât devin mai norocos."
- „ Nimeni nu s-a înecat vreodată în transpiraţie."
- „ Oricine poate fi obişnuit, dar îţi trebuie curaj să excelezi" etc.

Sportivul este învăţat că a câştiga este totul şi că de obicei eşti întrebat nu cum ai jucat jocul, ci dacă l-ai câştigat sau pierdut: „Dacă nu contează că ai câştigat sau pierdut, de ce se mai ţine scorul?"

În sport se pune accentul pe succes prin competiţie, muncă serioasă şi disciplină. Socializarea prin sport îi spune tânărului că trebuie să adopte un anumit tip de comportament pentru a câştiga, că trebuie să fie dur („cool") şi să continue să încerce.

Sociologii americani au observat că tinerii, deşi îşi doresc reuşita, prezintă o lipsă de dorinţă de a munci din greu, ceea ce reflectă valorile din generaţia lor: „Este timpul să ne distrăm", „Viaţa este prea scurtă ca să munceşti din greu" sau „Carpe diem!".

Aceeaşi tendinţă de abordare superficială a vieţii se remarcă şi la unii tineri români şi de aceea credem că studiul orientărilor de valoare ale tinere generaţii prezintă un interes major.

3.4. Valorile profesionale. Codul deontologic al sociologilor din România

În sociologie, noţiunea de *morală* se referă la acel „ansamblu de norme de reglementare a comportamentului, fundate pe *valorile* (*subl. ns.* – E.C.B.) de bine/rău, moral/imoral, cinste, corectitudine, sinceritate şi responsabilitate, larg împărtăşite în cadrul unei colectivităţi, caracterizate printr-un grad ridicat de interiorizare şi impuse atât de către propria conştiinţă (conştiinţa morală), cât şi de presiunea celorlalţi (opinia publică)" (Cătălin Zamfir, 1993, p.372).

Se poate spune că există o morală generală, însoţită de o serie de sisteme de valori şi norme care reglementează diferitele sfere ale vieţii: morala muncii, morala familiei, morala politică şi de sistemele morale care reglementează activităţile profesionale specificate, desemnate de regulă prin termenul de *deontologie*.

Deontologia este definită ca „doctrină privitoare la normele de conduită şi la obligaţiile etice ale unei profesiuni (mai ales a celei medicale)" (DEX, 1998, p.278). *Deont* provine din limba greacă şi a luat naştere din prezentul participiu *dein* care înseamnă „ceea ce este de dorit, necesar".

Codul deontologic al sociologilor a fost adoptat de a treia Conferinţă Naţională a Sociologilor din România, organizată în Bucureşti, în perioada 21-22 mai 1993. Codul este structurat în patru părţi:

I. Practicarea sociologiei

II. Predarea sociologiei

III. Valorificarea producţiei sociologice: publicaţii şi evaluarea studiilor sociologice

IV. Modalităţi şi proceduri de promovare a eticii profesionale

În fiecare dintre aceste patru capitole se întâlnesc o serie de prescripţii normative care au la bază valori umaniste, precum căutarea adevărului ştiinţific, respectul faţă de semeni, obiectivitatea, profesionalismul, colegialitatea etc.

În rândurile de mai jos am realizat o sinteză a Codului publicat în *Revista de Cercetări Sociale* 1/1994.

Sociologul trebuie să fie animat în timpul practicării profesiei sale de înalte standarde profesionale şi morale. Propunându-şi ca obiect de cercetare societatea, actorii sociali, sociologul este conştient că oamenii

sunt întotdeauna scop şi nu mijloace de realizare a intereselor personale sau/şi profesionale. El are datoria de a manifesta respect pentru libertatea şi demnitatea umană, acceptând ca legitimă libertatea de opţiune a actorilor sociali şi consideră ca reprobabil orice comportament care îşi propune manipularea acestora.

Sociologul îşi va fundamenta activitatea pe valorile democraţiei: respectul reciproc al persoanelor, grupurilor şi comunităţilor, înţelegerea şi acceptarea reciprocă. De asemenea, nici un sociolog nu are dreptul de a favoriza un grup în detrimentul altora.

În cazul unui conflict, sociologul trebuie să îndeplinească rolul unui consilier, mediator al părţilor implicate cu scopul soluţionării conflictului prin adoptarea unei soluţii pozitive, constructive şi nu bazate pe manipulare şi forţă.

Valoarea morală supremă a omului de ştiinţă, deci şi a sociologului o reprezintă adevărul ştiinţific (I, A, pct.5).

Profesionistul este conştient că are datoria să respecte dezideratul neutralităţii axiologice şi pe cel al obiectivităţii ştiinţifice care primează faţă de propriile lui opţiuni valorice, angajamentelor politice şi ideologice.

Sociologul are datoria de a alege şi de a pune în aplicare acele metode şi mijloace de investigaţie care să-i permită culegerea, analiza şi interpretarea cât mai corectă a realităţii sociale. De asemenea, publicarea rezultatelor cercetării sociologice trebuie realizată în spiritul neutralităţii axiologice şi a profesionalismului, excepţie făcând acele date care ar prejudicia persoane sau grupuri implicate şi care vor face excepţie publicării integrale.

Cunoştinţele profesionale, ştiinţifice nu vor fi folosite în scopuri ilicite sau frauduloase. Numai procedând în acest fel, corectitudinea profesională şi prestigiul sociologiei ca ştiinţă nu vor avea de suferit. O atitudine opusă ar atrage după sine reticenţa populaţiei faţă de activitatea sociologului, interesul pentru serviciile sale va scădea şi credibilitatea sa se va diminua.

Sociologul are o mare responsabilitate morală atât faţă de comunitatea pe care o studiază, cât şi faţă de cea profesională căreia îi aparţine. *Corectitudinea profesională* este o altă valoare majoră.

În sfera învăţământului, sociologul întâlneşte câteva prevederi speciale. Prima se referă la exigenţele recrutării şi promovării personalului cu funcţii didactice. Aceasta se va efectua pe baza respectării

stricte a criteriilor de competenţă şi valoare, profesional-ştiinţifică şi etice. Realizarea produselor activităţii didactice (manuale, cursuri, prelegeri, crestomaţii etc.) este animată de criteriile de mai sus.

Cadrele didactice au obligaţia de a explica sincer studenţilor profilul secţiei respective, domeniile şi perspectivele diferitelor cursuri. De asemenea, personalul didactic trebuie să asigure candidaţilor şi studenţilor un tratament nediscriminatoriu şi nediferenţiat.

În codul deontologic al sociologilor este nominalizată obligaţia sociologului-cadru didactic de a-i ajuta pe studenţi în activitatea de elaborare a lucrărilor de diplomă şi în activitatea de cercetare: „Ei [cadrele didactice] nu trebuie, în nici un caz, să-şi revendice paternitatea exclusivă a rezultatelor sau concluziilor realizate în comun cu studenţii, având chiar obligaţia morală de a le adresa mulţumiri publice pentru contribuţiile lor în diferitele etape ale cercetării..." (II, pct.5).

Codul face referire şi la problema plagiatului: „Sociologii care activează în învăţământ şi predau o anumită disciplină sociologică, utilizează în acest scop cărţi, volume şi alte materiale publicate de alţi autori din ţară şi străinătate, au obligaţia morală de a face cunoscute sursele bibliografice şi numele autorilor. Orice însuşire ilicită sau incorectă a muncii altora constituie o gravă încălcare a principiilor deontologice, trebuind sancţionată ca atare din punct de vedere moral" (II, pct.7).

Cadrele didactice au obligaţia de a da dovadă de o înaltă ţinută morală faţă de studenţii lor pentru care pot reprezenta adevărate modele de viaţă. Este extrem de grav şi condamnabil atunci când profesorii urmăresc obţinerea unor favoruri materiale, profesionale şi sexuale de la studenţi, dar şi de la colegii şi personalul din subordine.

Neînţelegerile, micile şi marile dispute personale, profesionale, ideologice dintre cadrele didactice nu trebuie să îi afecteze pe studenţi, prin limitarea contactului cu „tabăra adversă" sau sancţionarea în cadrul examinării.

Sociologii au datoria de a lua în considerare *feedback*-ul oferit de către studenţi faţă de activitatea didactică pe tot parcursul desfăşurării acesteia.

În cea de a treia parte a Codului sunt reluate şi explicate pe larg unele aspecte legate de exigenţele existente faţă de valorificarea producţiei sociologice, urmate de patru prevederi care îi vizează pe editorii de literatură sociologică. Aceştia au obligaţia de a selecta lucrările

date spre publicare pe baza exclusiv a criteriilor profesionale şi nu a celor de natură personală sau ideologică. Ei trebuie să evalueze rapid şi corect materialele oferite de către autorii lor, aceştia din urmă având dreptul de a cunoaşte cât mai rapid posibil decizia de publicare – favorabilă sau nu. Dacă decizia este favorabilă, lucrarea trebuie publicată cât mai repede posibil.

O lucrare prezentată în paginile unei reviste ştiinţifice româneşti conferă acesteia prioritate în publicare. Autorul ei are dreptul de a-şi retrage lucrarea oricând.

Ultima parte a Codului deontologic al sociologilor aduce la cunoştinţa comunităţii lor acele modalităţi şi proceduri de promovare a eticii profesionale. În acest scop, Consiliul Asociaţiei Sociologilor din România alege prin vot secret o Comisie de etică profesională şi disciplină, alcătuită din 3-5 persoane (dintre care una este preşedinte), dintre membrii Consiliului. În cazul în care Comisia primeşte o reclamaţie privind încălcarea normelor etice de la o persoană, va încerca într-o primă fază rezolvarea acesteia prin conciliere şi mediere. Pot exista două reacţii la această procedură:

a. înţelegerea dintre părţi sau constatarea de către Comisie că în realitate nu s-a produs o încălcare a Codului etic; cazul va fi clasat, Consiliul Asociaţiei fiind informat în scris.

b. eşuarea procedurii, Comisia constată încălcarea Codului şi înaintează un raport scris Consiliului Asociaţiei în care recomandă aplicarea unor sancţiuni diferite, în funcţie de gravitatea abaterii.

Sancţiunile care se aplică în urma încălcării Codului deontologic sunt (IV, pct.3):

a. Atenţionarea verbală în faţa Consiliului Asociaţiei Sociologilor (sau scrisă) a celui vinovat de săvârşirea abaterii;

b. Retragerea calităţii de membru al Asociaţiei a celui vinovat pe o anumită perioadă (1-3 luni, 3-6 luni, 1 an etc.);

c. Retragerea definitivă a calităţii de membru al Asociaţiei.

În urma primirii acestor recomandări privind punerea în aplicare a uneia dintre sancţiunile menţionate anterior, Consiliul Asociaţiei alege un Juriu de Onoare şi Apel format din 9 membri selectaţi dintre personalităţile marcante ale sociologiei româneşti. Acest Juriu are datoria de a analiza şi reinvestiga cazul, după care, cu majoritatea de voturi recomandă Consiliului Asociaţiei ca propunerile Comisiei de etică

profesională şi disciplină să fie validate, modificate sau respinse. De asemenea, Consiliul Asociaţiei are dreptul de a lua o hotărâre finală şi definitivă privind cazul: clasarea acestuia sau aplicarea de sancţiuni în raport cu gravitatea abaterilor propuse (IV, pct.4).

Într-o societate ca cea românească în care până şi unii intelectuali nu ştiu prea bine ce este sociologia şi cu ce se ocupă sociologul, credem că avem datoria faţă de semenii noştri nu numai de a-i informa cu privire la preocupările comunităţilor noastre ştiinţifice, naţională şi internaţională, dar şi de a aborda o conduită morală, umană şi profesională ireproşabilă menită să câştige în timp încrederea concetăţenilor noştri care vor înţelege rolul benefic al sociologului în viaţa cetăţii. Este trist, frustrant şi îngrijorător pentru această profesie şi pentru reprezentanţii săi atunci când oamenii nu reţin decât că sociologul este cel care execută sondaje... la comandă!

Încălcarea prescripţiilor normative şi a valorilor pe care le presupun reprezintă un pericol atât pentru grupurile, comunităţile etc. studiate, cât şi pentru profesioniştii care le studiază. De aceea militäm pentru educarea studenţilor în spiritul respectării normelor şi valorilor, scrise şi nescrise, specifice profesiei de sociolog.

O completare: sociologia ca profesie a fost recunoscută de Biroul Internaţional al Muncii şi inclusă în Nomenclatorul Internaţional tip, al profesiilor editate în anul 1969 (destul de târziu am putea spune), precizându-se că sociologul ca profesionist studiază originea, evoluţia, structura, caracteristicile sociale şi interdependenţa societăţilor umane, efectuează cercetări privind fenomenele sociale, cum ar fi: familia, colectivităţile sau aspectele sociale ale educaţiei sau ale comportamentului uman în domenii ca: relaţii profesionale, criminalitatea şi politica; analizează şi interpretează datele şi compară constatările sale cu cele ale altor cercetători care lucrează în acelaşi domeniu sau în domenii apropiate, ordonează şi prezintă datele şi concluziile privind bunăstarea socială sub forma care le face utilizabile pentru conducere, industrie, organizare sau alte organisme interesate (Zanc, I., Lupu, I., 1999, p.25-27).

Capitolul IV

DIVERSITATEA CULTURALĂ. CULTURĂ, SUBCULTURĂ, CONTRACULTURĂ

4.1. **Subcultura ca tip de cultură**

Sociologul român Ioan Mihăilescu (2000, p.68) scria într-o lucrare că cea mai simplă caracteristică a unei culturi este denumită *trăsătură*. Cultura materială are ca trăsături furculița, cojocul, plugul etc., în timp ce cultura non-materială presupune scrierea de la stânga la dreapta, înclinarea capului la salut, oprirea la lumina roşie a semaforului etc. Toate aceste trăsături ale unei culturi se asociază şi se combină între ele dând naştere unei diversități de complexe culturale.

În cadrul unei culturi generale a unei societăți apar ansambluri specifice de trăsături şi complexe culturale caracteristice unor grupuri care sunt denumite *subculturi.*

Întreaga problematică a subculturilor şi, respectiv, a contraculturilor merită să fie tratată pornind de la o caracteristică a culturii: diversitatea culturală. Aceasta, asemenea existenței şi diversității subculturilor şi contraculturilor sunt determinate de gradul de omogenitate socială şi de cel al toleranței întâlnite într-o societate. Cu cât gradul de omogenitate socială este mai ridicat, iar cel al toleranței sociale mai scăzut, cu atât posibilitatea constituirii subculturilor este mai limitată.

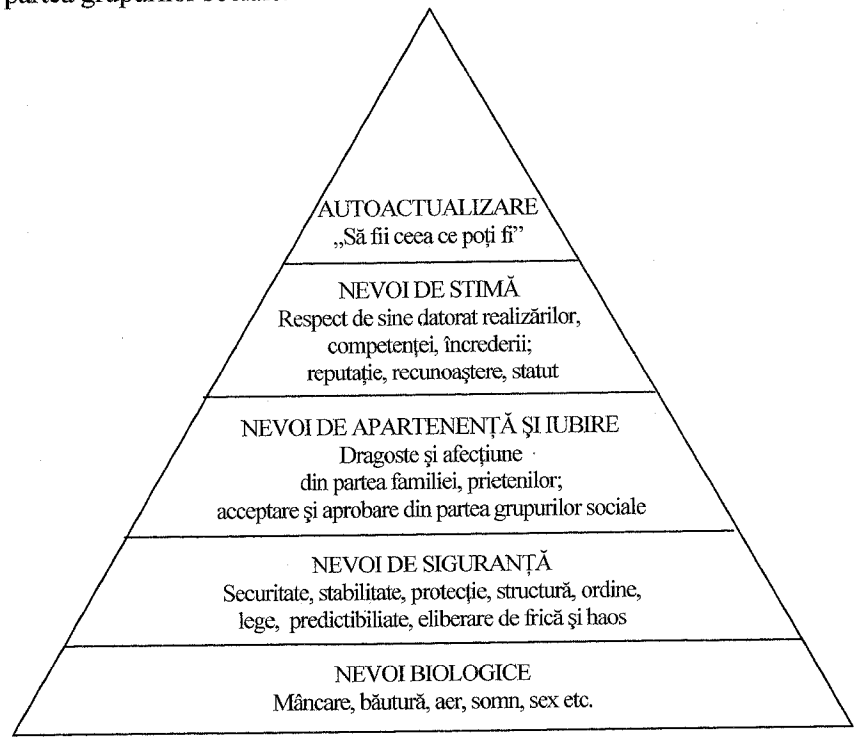
Subculturile, caracterizate de simboluri elaborate şi înțelesuri sunt produse de oameni care interacționează, fapt care a trezit interesul reprezentanților interacționismului simbolic.

Indivizii aparțin de-a lungul vieții lor mai multor grupuri sociale. George H. Mead (1934) a identificat două tipuri de grupuri sociale: *grupurile sociale abstracte*, precum cel al datornicilor, care funcționează ca grup social numai indirect; şi *clasele sociale concrete* sau subgrupuri, cum ar fi partidele politice, cluburile, corporațiile, care funcționează ca unități sociale, în sensul că membrii lor sunt în mod direct legați unii de

alții. Dacă aceste relații sunt destul de puternice pentru a contracara unele dintre influențele societății globale, grupul devine o subcultură.

Subculturile iau naştere pe baza unor criterii de constituire cum ar fi: orientarea sexuală (homosexualii), vârsta (adolescenții şi bătrânii), profesia (subcultura profesorilor), apartenența etnică (americanii cubanezi, țiganii) şi cea religioasă (mormonii, Martorii lui Iehova), interese, credințe (un grup politic militant), hobby-urile (hackerii) etc.

În celebra şi totodată controversata sa piramidă a trebuințelor, psihologul umanist american Abraham Maslow nominaliza printre trebuințele de deficit (*D-needs*) nevoia de apartenență şi iubire, de afecțiune din partea familiei şi prietenilor, de acceptare şi aprobare din partea grupurilor sociale.



Piramida trebuințelor
A. H. Maslow, *Motivation and Personality* (1954,1970)

Citite de jos în sus, primele patru nivele includ trebuințele de deficit (*D-needs* sau *Deficit needs*), înnăscute, reprezentând motivația de tip homeostazic.

Nivelul al cincilea, autoactualizarea (*self-actualization*), reprezintă trebuința de creştere şi vizează procesul de dezvoltare personală a individului (*B-needs* sau *Being needs*)

O observație: ierarhia lui Maslow nu este valabilă pentru orice cultură, fiind puternic determinată socio-cultural.

Aşa cum o demonstrează eroii din filmele produse la Hollywood, cultura anglo-saxonă consideră autoactualizarea şi personalitatea deasupra oricărui lucru, dar aceste valori nu sunt universal valabile. În Japonia şi în țările vorbitoare de limba germană, oamenii sunt foarte motivați de nevoia de securitate personală şi de confort, în timp ce în Franța, Spania, Portugalia şi alte țări latine şi asiatice, oamenii sunt cel mai bine motivați de nevoia de securitate şi de cea de apartenență la un anumit grup (Geert Hofstede, 1984).

Organizați în funcție de unul sau mai multe dintre aceste criterii, oamenii îşi satisfac trebuințele de *integrare* în grup, comunitate etc., *acceptare* de către ceilalți indivizi şi *securitate*, nevoi pe care o societate puternic masificată nu le poate asigura.

Înțelegerea corectă a noțiunii de *subcultură* este deosebit de importantă, deoarece de multe ori sensul acesteia este perceput ca unul peiorativ, poate şi datorită prezenței prefixului „sub" care sugerează ceva inferior, chiar degradant sau degradat, deviant. Subcultura însă reprezintă un segment al societății care împărtăşeşte un pattern distinct de valori şi modele culturale care diferă de cele ale societății globale, fără a fi neapărat inferioare acestora. Subcultura este o cultură care (co)există în cultura dominantă.

Membrii unei subculturi prezintă moduri specifice de a comunica, de a se îmbrăca, mânca, de a sărbători, de a se organiza, altfel spus de a se exprima ca grup în cadrul vieții sociale. În Statele Unite, de exemplu, antropologii discută despre o subcultură *Star Trek*, ai cărei membrii sunt fani declarați ai serialului omonim. Aceştia participă la conferințe pe teme de *science fiction*, se abonează la reviste care preiau şi dezbat subiecte din film, se costumează cu diverse ocazii asemenea personajelor serialului sau îşi comunică părerile şi preocupările pe Internet.

Doi sociologi americani, R. Schaefer şi R. Lamm (1995) oferă şi alte exemple interesante de subculturi, cum ar fi cea a şoferilor de cursă lungă. Aceştia şi-au stabilit câteva coduri prin care comunică mesaje importante pentru ei. Dacă un şofer aude prin stație mesajul trimis de un confrate, *Bear în the woods giving out green stamps* sau „Ursul din pădure dă cartonaşe verzi" înseamnă că trebuie să fie atent cum circulă deoarece polițiştii sunt pe autostradă şi dau amenzi. Desigur că pentru cineva din afara grupului, mesajul nu are nici un înțeles, părând chiar bizar, deoarece nu deține acele coduri necesare descifrării acestuia.

Subcultura care ia naştere în cadrul unui penitenciar este un exemplu interesant. Spre deosebire de alte subculturi ai căror apartenenți au o relativă libertate de alegere, membrii săi sunt persoane excluse din societatea „normală" şi *constrânşi* să dezvolte anumite moduri alternative de viață.

Rămânând în zona delincvenței şi criminalității, sociologii au încercat explicarea acestor fenomene pornind de la valorile şi normele existente într-o anumită cultură. De altfel, autorii lui *The Penguin Dictionary of Sociology* (1988) consideră că sociologia studiază conceptul de „subcultură" *mai ales* în legătură cu tineretul şi devianța. De exemplu, continuă aceştia, s-a observat că subculturile delicvente sau criminale oferă o soluție la problemele membrilor lor, care găsesc în calitatea de membru a unei subculturi un fel de compensație pentru eşecul lor în societatea globală. Culturile tinerilor, care sunt adesea tratate ca deviante se dezvoltă în jurul adoptării unor stiluri vestimentare sau muzicale care îi diferențiază de ceilalți. Unii analişti consideră această atitudine ca fiind situată în opoziție cu cele existente în cultura dominantă.

Autorii dicționarului consideră că există cel puțin două probleme centrale în analiza conceptului. Prima ar fi legată de dificultatea de a identifica determinanții principali ai subculturilor. S-a afirmat la un moment dat, de exemplu, că cele mai multe subculturi contemporane sunt de fapt manifestări ale devianței clasei muncitoare față de cultura clasei dominante. A doua priveşte ideea conform căreia ar exista o cultură dominantă identificabilă, dar fragmentarea culturii contemporane face dificil acest lucru (p.245-246).

Revenind la studiul legăturii dintre subcultură şi devianță, putem spune că acesta este legat de numele lui A.K. Cohen (1955), care identifica anumite categorii şi grupuri neprivilegiate sau frustrate,

denumite sugestiv *subculturi delincvente* ale căror norme şi valori sunt în contradicţie cu cele ale restului societăţii.

Aceste grupuri sunt mai puţin dezvoltate din punct de vedere economic, fapt la care se adaugă şi existenţa unor bariere şi interdicţii sociale care le favorizează o situaţie periferică şi marginală în societate. În plus, sentimentele care predomină într-o astfel de situaţie sunt cele de izolare, frustrare şi insatisfacţie socială şi individuală; de aici, respingerea şi contestarea parţială sau totală, de către aceste grupuri a normelor şi valorilor societăţii globale şi crearea unor „norme" şi „modele" proprii de comportament şi conduită.

Subculturile delincvente, arăta Cohen, au luat naştere ca o reacţie de protest faţă de normele şi valorile societăţii şi din dorinţa anihilării frustrărilor de status marginal şi a anxietăţilor. Deoarece indivizii care fac parte din asemenea subculturi au convingerea că le sunt obstrucţionate căile şi mijloacele legale de acces spre bunurile şi valorile sociale, recurg de cele mai multe ori la mijloace ilicite, devenind, astfel, surse potenţiale de devianţă şi infracţionalitate.

A.K. Cohen a analizat constituirea şi evoluţia acestor subculturi, demers care i-a permis surprinderea caracteristicilor specifice acestor grupuri:

1. *non-utilitarismul*, în sensul că membrii acestor subculturi desfăşoară activităţi delictoase nu neapărat din dorinţa de a procura anumite bunuri şi valori de care nu dispun, ci mai degrabă ca o modalitate prin care îşi manifestă solidaritatea. De exemplu, furtul de obiecte şi bunuri reprezintă o cale prin care individul dobândeşte îndemânarea necesară pentru a comite astfel de fapte, înainte ca delincventul potenţial să fie acceptat de către grupul la care aspiră să fie primit. Într-o astfel de situaţie, pentru viitorul delincvent nu sunt importante bunurile furate, cât dobândirea „meşteşugului" şi „tehnicilor" de furt. R.A. Cloword şi L.E. Ohlin au studiat *subcultura criminală* şi au ajuns la concluzia că în acest mod furtul devine „un alt mod de satisfacere a nevoii de status", un fel de „socializare anticipativă" a viitorului delincvent.

2. *maliţiozitatea* sau *„răutatea"*, în sensul că dacă furtul nu este datorat unor raţiuni utilitare, ele sunt o întruchipare a „răutăţii", a sfidării celorlalţi membrii ai societăţii prin săvârşirea de acte de vandalism, distrugere de bunuri şi obiecte etc., numai din dorinţa de a fi răutăcioşi cu semenii lor.

3. *negativismul*, orientarea preponderent în contra normelor şi valorilor societăţii globale şi conformarea la propriile standarde ale subculturii cărora îi aparţin.

4. *versatilitatea* (nestatornicia) înţeleasă în sensul că membrii subculturilor delincvente practică diverse activităţi ilicite, fără să se specializeze într-un anumit tip de infracţiune; ei fură bani, bunuri şi obiecte de tot felul şi de la oricine.

5. *autonomia grupului delincvent* se manifestă ca intoleranţă faţă de presiunile altor subculturi cu care intră în contact, conform dictonului „Cine nu este cu noi este împotriva noastră" atitudine care determină comportamente ostile şi rebele (Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, 1996)

Wendy Griswold (1994) consideră că lumea fumătorilor de marijuana (Howard Becker, 1953), a oamenilor străzii (*homeless men*) sau a artiştilor ambulanţi pot fi considerate subculturi. În cadrul unei subculturi, adaugă autoarea, operează un ansamblu puternic de simboluri, înţelesuri şi norme de comportament, *aflate adesea în opoziţie cu cele ale culturii globale* (*subl. ns.* – E.C.B.) – care îi leagă unii de alţii pe membrii lor. Astfel, putem vorbi despre subcultura găştilor de tineri, subcultura homosexualilor sau subcultura cyberpunk. O subcultură nu se referă numai la gusturi – nu putem vorbi despre subcultura proprietarilor de Volvo sau a amatorilor de pizza –, ci la un mod de viaţă.

Schaefer şi Lamm (1995) fac o serie de referiri la subcultura studenţilor. Priviţi din afara câmpului universitar, studenţii apar ca un grup coeziv, omogen, uniform. În realitate există o diversitate de grupuri sociale şi găşti care iau naştere în funcţie de anumite caracteristici ale studenţilor precum rasa, clasa socială, atractivitatea fizică, locul ocupat în timpul cursurilor, aptitudinile sportive, aptitudinile de lider manifestate în şcoală şi în comunitate.

Cei doi sociologi americani au observat în urma realizării unor cercetări existenţa a patru tipuri ideale de subculturi ale studenţilor:

1. *Subcultura de colegiu* (*collegiate subculture*) presupune preocuparea membrilor săi faţă de petreceri, practicarea fotbalului, consumul de băuturi alcoolice, demonstrând în acelaşi timp un slab ataşament faţă de scopurile academice.

2. *Subcultura academică* (*academic subculture*) este caracterizată de interesul celor care îi aparţin pentru activităţile intelectuale, de cunoaştere şi respectare a valorilor academice pentru binele personal.

Pentru ei valoarea centrală este munca însăşi (*learning for its own sake*), ţelul clasic al practicanţilor „artelor liberale".

3. *Subcultura vocaţională* (*vocational subculture*) are ca aderenţi, persoane preocupate de cariera profesională, care consideră colegiul ca pe un mijloc de a obţine note bune pentru recunoaşterea şi avansarea în ierarhia socială. Pentru aceştia valoarea centrală este tot munca din greu, care însă trebuie depusă cu scopul de a fi bine răsplătită după absolvire.

4. *Subcultura nonconformistă* (*nonconformist subculture*) este ostilă mediului pe care îl reprezintă colegiul. Membrii săi caută idei noi şi inedite care pot fi sau nu legate de studiu. Pentru ei valoarea centrală o reprezintă revolta împotriva autorităţii. Ca în orice caz de nonconformism extrem, acest tip de subcultură sfârşeşte prin a deveni foarte conformistă la propriile reguli şi idei.

Profesorii din mediul universitar, pe de altă parte, aparţin unei subculturi proprii. Ei sunt influenţaţi de colegi care apreciază cel mai mult la ei cercetările pe care le întreprind şi publicaţiile de specialitate, mai mult decât metoda de predare, tactul pedagogic, bunele relaţii cu studenţii etc. Colegii sunt totodată şi cei care le controlează viitorul profesional. De aceea se poate instala o stare conflictuală între subcultura studenţilor şi cea a profesorilor. Studenţii sunt adesea derutaţi şi frustraţi de aparenta lipsă de interes a profesorilor de a petrece timpul cu ei şi de a-i ajuta să-şi înveţe temele dificile. Puţin studenţi îşi dau seama că valorile culturale, normele şi sistemele de recompensă care definesc relaţia student–profesor se află în competiţie cu acelea care definesc relaţiile dintre profesori.

În final, merită menţionat că în unele cazuri, într-o societate poate apărea procesul de *asimilare culturală* prin care membrii unei subculturi acceptă elementele culturii dominante (norme, valori, simboluri, limba, credinţe, comportamente). În S.U.A., de exemplu, mormonii au declarat oficial că au renunţat la practicarea poligamiei în anul 1910.

4.2. **Contracultura. Tipuri de contraculturi**

Conceptul de contracultură este sugestiv, el desemnează o subcultură care respinge, se opune, contestă normele şi valorile societăţii şi culturii globale. Membrii unei contraculturi caută întotdeauna moduri alternative de viaţă.

Contraculturile nu sunt numeroase, apar şi dispar repede şi de obicei se opun conducerii politice aflată la putere pe care o consideră

represivă, coruptă, rea. Uneori, grupurile cu orientare politică pot ajunge până acolo cu opoziţionismul încât se implică în acte ilegale şi teroriste.

Umberto Eco privea contracultura drept un model alternativ pe care cultura dominantă este incapabilă sau nu este încă pregătită să îl asimileze. Există unele cazuri în care o contracultură se manifestă în sens pozitiv, în condiţiile în care elaborează o nouă teorie pentru susţinerea devierii de cultura dominantă. În această categorie aparte de contraculturi am putea include teoria lui Galileo Galilei în raport cu fizica scolastică, precum şi creştinismul în raport cu păgânismul.

O contracultură poate semnifica şi o cultură a grupurilor marginalizate în care există elemente de protest, adesea îndreptăţite, faţă de anumite aspecte ale culturii dominante, dar care nu promovează modele viabile în direcţia unor noi teorii sau a unui nou mod de viaţă. O asemenea cultură a fost cea *hippie* (R. Topor, 2001).

Contraculturile sunt populare mai ales în rândul tinerilor care sunt cel mai puţin integraţi în cultura existentă. În cele mai multe cazuri o persoană care a împlinit vârsta de douăzeci de ani se poate integra unor noi standarde culturale mult mai uşor decât cineva care timp de aproape şaizeci de ani a urmat *pattern-urile* culturii dominante.

Un tip de contracultură interesant s-a născut în Marea Britanie în jurul anului 1968. În anii '70 s-a răspândit treptat în Europa, Statele Unite ale Americii şi Australia. Este compusă numai din persoane de sex masculin care se autointitulează *skinheads* sau *capetele rase* (R.T. Schaefer, R.P. Lamm, 1995, p.79). Această contracultură promovează o imagine *macho* a membrilor săi, adică unul dintre stereotipurile masculine care constă în putere fizică, curaj, agresivitate şi lipsa reacţiilor emoţionale. Bărbaţii se rad în cap, au tatuaje pe mai multe părţi ale corpului, poartă bretele la pantaloni şi pantofi cu vârf metalic. Ei provin preponderent din clasa muncitoare şi manifestă o probabilitate mică de a se integra în societate. Fotbalul este una din preocupările lor majore, fiind suporteri fanatici ai unei echipe. De obicei, se manifestă agresiv pe stadioane, dar şi în afara lor.

Skinheads preferă muzica ce preaslăveşte agresivitatea şi violenţa, dar şi rasismul, antisemitismul şi supremaţia albilor. Dintre formaţiile muzicale preferate se pot aminti în Marea Britanie, *Skrewdriver*, în Franţa, *Brutal Combat* şi în S.U.A, *Tulsa Boot Boys*.

Membrii contraculturii skinheads comit adesea acte de vandalism, violuri şi crime având ca ţinte emigranţii din India, Pakistan, Israel etc., dar şi homosexualii, lesbienele, persoanele fără adăpost (*homeless*) şi cele cu diverse handicapuri. Toţi aceştia sunt atacaţi de „capetele rase" deoarece sunt consideraţi „slabi", persoane inferioare care trebuie „să-şi cunoască locul" sau care merită să fie exterminate.

Skinheads simpatizează cu toate organizaţiile care proslăvesc supremaţia albilor, inclusiv cu cele neo-naziste. Acestea au la bază principiul rasial conform căruia oamenii caucazieni sunt superiori celorlalte rase pe care ar trebui să îi conducă datorită zestrei ereditare şi culturale.

Exemplul cel mai bine cunoscut de contracultură întâlnit în multe dintre lucrările editate în străinătate, dar şi în unele autohtone este cel al *contraculturii hippie*.

The *Pocket Oxford Dictionary* defineşte termenul *hippie* sau *hippy* ca o persoană din anii '60 care refuză să se conformeze, poartă blugi, barbă, părul lung şi consumă droguri. Alţi autori scriu despre *hip* înţeles în sensul de înţelept (*wise*) sau în armonie (*tuned-in*).

Unii dintre autorii care au studiat acest tip de contracultură consideră că aceasta a afectat stabilitatea socială a societăţii americane a timpului. De asemenea, adăugau aceştia, politicienii au luat-o prea puţin în serios.

Istoria contraculturii hippie începe la jumătatea anilor '60, în cartierul Haight-Ashbury din San Francisco, California, S.U.A. care devine un fel de Mecca fiind numit pe scurt *Hashbury*. Prin imitaţie şi caracterul de protest fenomenul s-a răspândit rapid în tot restul ţării, în Canada şi în unele state europene.

Majoritatea hippies erau tineri cu vârste cuprinse între 15 şi 25 de ani, care şi-au părăsit familiile din motive diferite: unii nu erau de acord cu concepţiile părinţilor lor, alţii vroiau să fie liberi, iar alţii erau proscrişi care s-au integrat treptat grupului hippies. Cei mai mulţi dintre ei proveneau din familii aparţinând clasei de mijloc înstărită (*upper middle class*). Unii dintre adulţi îi considerau nişte copii răsfăţaţi care îşi iroseau viaţa.

Comportamentul hippies era nonconformist şi uneori chiar şocant. Puteai vedea un hippie care pune o monedă în taxatorul din parcare, îşi pune apoi pe jos o pătură şi se odihneşte pe ea atâta timp cât „şi-a rezervat locul"!

De multe ori mass-media s-a mulţumit numai să le ridiculizeze comportamentul, vestimentaţia şi idealurile. În realitate însă, situaţia Americii nu era deloc hilară. Situaţia politico-economică a societăţii americane a anilor '40 fusese una extrem de dificilă. Populaţia se regăsea după două războaie mondiale şi o puternică criză economică în numai treizeci de ani. În aceste condiţii a început mişcarea împotriva *status-quo*-ului, împotriva valorilor societăţii capitaliste care se impuseseră până atunci.

Societatea americană a timpului devenise divizată în generaţia adulţilor, conservatori, muncitori, preocupaţi de obţinerea banilor şi în cea a tinerilor hippies care nu erau preocupaţi de nici unul dintre aceste aspecte. Ei munceau numai când era absolut necesar, nu mergeau la biserică şi nici nu-i interesa să-şi salveze virginitatea până la căsătorie. Din acest motiv, de multe ori familiile care respectau valorile tradiţionale îi renegau.

Situaţia s-a complicat şi mai mult o dată cu preocuparea mişcării hippie pentru politică. Protestele împotriva războiului purtat de armata americană împotriva Vietnamului comunist se înmulţeau continuu, multe dintre acestea fiind organizate de hippies. De multe li se alăturau şi studenţi, intelectuali, radicali sau cetăţeni obişnuiţi care aveau o singură doleanţă: întoarcerea în ţară a trupelor militare americane şi încheierea războiului.

Mişcarea s-a extins cu timpul în cafenelele unde se citeau poezii şi se asculta muzică pe teme împotriva orânduirii existente, în campusurile universitare. Universitatea Berkley din California devenise în timp centrul mişcării hippie. Reprezentanţii ei organizau proteste împotriva tuturor nedreptăţilor din S.U.A. Erau vizate sărăcia, rasismul şi lipsa drepturilor femeilor; se promova desfiinţarea oricărei ierarhii care ar judeca oamenii după rasă, sex, religie sau clasă socială. Hippies propovăduiau lupta pentru pace, dragoste şi libertate. Sloganul *Make love not war* a ajuns celebru în lumea întreagă.

Hippies doreau ca oamenii să se abată de la direcţia oferită de o societate capitalistă şi materialistă. De aceea, mulţi dintre ei au fost preocupaţi de filosofiile orientale, yoga şi meditaţie, dezvoltând o relaţie de apropiere şi respect faţă de natură, dar şi interesul pentru consumul de droguri. Timothy Leary, psiholog american, dar şi un împătimit consumator de droguri promovează L.S.D.-ul şi devine un fel de

papă hippie din momentul în care propune adepților săi o adevărată mistică „psihedelică", fondată pe transe artificiale.

GLOSAR DE TERMENI

O dată cu răspândirea în lume a contraculturii hippie, una a nemulțumirilor și drogurilor, se creează și se transmit termeni precum:

Drop out – persoană care părăsește sistemul social stabilit

Freek – drogat cu amfetamine

Grass – marihuana

Joint – țigareta de marihuana

Kif – haşiş

Pot – haşiş sau marihuana

Speed – viteză; se referă la amfetaminele care provoacă o supraactivitate.

Over-dose – supradoza de L.S.D. sau marihuana, dar poate desemna și un hippie în general

Groovy – extazul produs de droguri

Trip – călătoria; timpul în care un individ se află sub influența drogurilor (există și un bad trip, adică o călătorie deprimantă, în timpul căreia nu se produce extazul sau, dimpotrivă drogul provoacă o stare de neliniște sau chiar de nebunie)

Tune în – intrarea în armonie

Turn on – desprinderea, plecarea („Deschide-te posibilităților psihedelice", pleda Leary)

Stelian Țurlea, *Bomba drogurilor*, Editura Humanitas, București, 1991, p.7.

Unii oameni se temeau de hippies, considerându-i nebuni, murdari și drogați. Festivalurile de muzică la care se adunau (Newport Folk, Woodstock etc.) îi oripilau pe mulți. Este interesantă reacția lumii la răspândirea grupurilor *hippies*. În anul 1966, serviciile de imigrație franceze au fost anunțate să refuze intrarea în țară a oricărei persoane care prezenta o dezordine vestimentară, cu părul și barba neîngrijite și într-o stare de murdărie evidentă. În Germania, în 1967, ministrul de interne interzice intrarea în țară a oricărui străin murdar și incorect îmbrăcat. În același an, grupurile de *hippies* britanici provoacă nemulțumiri în Orientul Mijlociu, iar la sfârșitul anului fenomenul se răspândește în Asia, în timp

ce grupuri mari de *hippies* se îndreptau spre Nepal, în căutare de droguri. Un an mai târziu, în 1968, ziarele italiene se plâng că tinerii pletoși și drogați distrug monumentele Romei. La frontiera cu Mexicul hippies sunt respinși din ordin prezidențial. În Argentina sunt arestați 133 de *hippies* care apoi sunt tunși. În 1968 ziarele din India se întrebau dacă nu cumva există un scop sinistru în spatele invaziei *hippie*. Singapore, 1969: *hippies* sunt interzișI pentru că poluează mediul social cu drogurile și obiceiurile lor de degenerați, iar spaniolii iau atitudine și îi expulzează pe pletoși din casele pe care le închiriază (S.Țurlea, 1991, p.8).

Preferința pentru consumul de droguri a fost un alt aspect care a neliniștit societatea americană și care cerea măsuri urgente din partea guvernării. Drogurile erau întâlnite și în lumea jazz-ului și a blues-ului din anii '20 și '30, dar în perioada *hippie* deveniseră o parte componentă a acestei contraculturi. *Hippies* foloseau mai ales marijuana și L.S.D. O statistică arăta că între anii 1960 și 1970 numărul celor care au încercat marijuana crescuse de la 100.000 la 8.000.000 de persoane! Mai mult, este la fel de adevărat că mulți se alăturaseră mișcării numai pentru a se droga.

Mișcarea a înregistrat o serie de succese privind câștigarea unor drepturi civile și pentru femei. Poate că aceste reușite, dar și terminarea războiului din Vietnam și alte cauze au condus la dispariția acestei mișcări.

Din nefericire însă, S.U.A. se confruntă și în prezent cu fenomene grave, unele noi, altele care au reapărut și s-au agravat precum situația *homeless*-ilor, manifestările rasiste, acțiunile violente ale Ku Klux Klan-ului și skinheads, scăderea autorității Agenției pentru Protecția Mediului etc.

„Fenomenul hippie", consideră Stelian Țurlea (1991, p.7), „a fost, probabil, cea mai șocantă manifestare a nemulțumirilor unei generații tinere înconjurată de abundență materială, dar și de confuzii – practic, un protest împotriva societății tehnocratice dominate de convenții și structuri burgheze în mare parte ipocrite. Începând cu aspectul exterior – plete, picioarele goale, tehnici indiene – tinerii *hippies* s-au distins de la început printr-un comportament sfidător: traiul în comun și pe stradă, amorul liber, cerșetoria și mai ales consumul de droguri. Ceremonialele imitând religii orientale includeau recursul masiv la halucinogene".

Profesorul Kenneth Kensiton observa că *„tineretul postmodern este departe de a aproba toate aspectele tehnologice ale lumii moderne. Dezumanizarea vieții, căutarea profitului, ambiția și nepotismul, birocratizarea și organizarea complexă a națiunilor foarte industrializate –*

toate îi par intolerabile acestui tineret, care se străduieşte să inventeze noi forme de acţiune şi de asociere pentru a lupta împotriva invaziei tehnologiei. Ce e gigantic, impersonal, clasificat şi ierarhizat este respins. Împotriva acestor valori tehnologice, tineretul reacţionează căutând simplitatea, naturalul, personalitatea, chiar sărăcia" (*subl. ns.* – E.C.B.; *apud* S.Ţurlea, 1991, p.9).

Renunţarea la tehnologie s-a dovedit o iluzie. Revoltele tinerilor din perioada 1968-1970, din diferite ţări occidentale au fost reprimate adesea brutal de către guvernele acestora. După această perioadă, fenomenul hippie a intrat în desuetudine, iar moda a trecut ca orice modă.

O completare: inspirat din cuvântul *hippie*, a luat naştere unul nou – *yippie*. „Y" provine de la *Youth*, „I" de la *International* şi „P"-*Party*, adică Partidul Internaţional al Tineretului. Termenul *yippie* desemna un *hippie* radical de la sfârşitul anilor '60 şi începutul anilor '70.

Vocabularul anglo-saxon cuprinde şi termenul *yuppie* (*young, urban, professional*) care se referă la o persoană tânără, educată, profesionistă, care locuieşte în mediul urban şi despre care se poate spune că este preponderent orientată către latura materială a vieţii.

Varietatea culturală poate fi observată cu uşurinţă chiar şi de către neprofesionişti. Sociologii sunt interesaţi să înţeleagă şi să explice nu numai formele pe care le iau diversele culturi, ci şi cauzele constituirii şi efectele acestora în societatea globală.

4.3. **Explicaţii ale varietăţii culturale (ecologismul, funcţionalismul, marxismul)**

În rândurile de mai jos sunt prezentate foarte succint trei abordări diferite ale varietăţii culturale, după cum urmează:

1. *ecologistă*
2. *funcţionalistă*
3. *marxistă*

Adepţii punctului de vedere (1) *ecologist* sunt de părere că hrana, clima şi rezervele de apă, la care se adaugă, în unele cazuri, prezenţa sau absenţa duşmanilor influenţează apariţia şi evoluţia diverselor practici culturale care îi ajută pe oameni să se adapteze mediului în care trăiesc. Perspectiva îşi are limitele sale deoarece, conform reprezentanţilor funcţionalismului orice există este „bun" deoarece este adaptativ pentru societate.

Pentru (2) *funcţionalişti*, societatea are tendinţa de a menţine o stare de echilibru. Elementele culturale variate contribuie la păstrarea sau destrămarea acestui echilibru.

Sociologii şi antropologii funcţionalişti au încercat să demonstreze cum variaţiile culturale îndeplinesc funcţii variate. Antropologi funcţionalişti precum B. Malinowski şi R. Radcliffe-Brown au studiat însă societăţi izolate şi simple ca structură şi organizare, punându-se sub semnul întrebării valabilitatea rezultatelor lor pentru societăţile cu organizare complexă. Într-o societate cu o organizare socială simplă şi cu o populaţie analfabetă, religia poate fi un factor care contribuie la menţinerea solidarităţii sale. Acelaşi factor însă, prezent într-o societate complexă şi cu membrii alfabetizaţi contribuie la diviziunea acesteia. Exemple concrete sunt conflictele din Irlanda de Nord, dintre protestanţi şi catolici, precum şi cel dintre creştini, musulmani şi iudei în Liban.

Prin urmare, acest punct de vedere nu poate explica de ce religia ia forme atât de diferite.

Abordarea (3) *marxistă* sau *determinismul cultural* susţine că natura unei societăţi este determinată de ideile şi valorile oamenilor care trăiesc în cadrul acesteia.

Cultura este creată de grupuri dominante din societate care folosesc ideile culturale şi valorile pentru a-şi urmări propriile interese. Departe de a fi funcţională pentru toţi membrii societăţii, cultura serveşte ca mijloc de dominaţie pentru unii. Este foarte plauzibil ca cineva să se întrebe dacă unele credinţe şi practici favorizează anumite grupuri în mod special. Iată de ce sociologii şi pedagogii americani contemporani au dubii serioase în ceea ce priveşte relevanţa unor teste de admitere precum *Scholastic Aptitude Tests* (SATs). Pretenţia că SATs reflectă unele aptitudini academice de bază, mai multe decât experienţa culturală şi academică, îi favorizează pe copiii care provin din clasele de mijloc şi superioară. Aceşti copii au rezultate bune la teste, spre deosebire de cei care au o experienţă personală şi o provenienţă mai puţin avantajoase.

Este adevărat că unele elemente culturale pot fi funcţionale pentru toţi, în timp ce altele îi favorizează doar pe unii şi sunt disfuncţionale pentru alţii. Iată cum se conturează perspectivele diferite din care funcţionaliştii, respectiv marxiştii privesc fenomenul cultural. Mai mult, cele două abordări se diferenţiază şi atunci când analizează schimbarea culturală. Pentru reprezentanţii funcţionalismului, schimbarea culturală

este rezultatul contactelor dintre culturi, al inovațiilor și al modificărilor care se produc în interiorul unei culturi. Schimbarea este disfuncțională pentru sistemele sociale.

Sociologii marxiști consideră că principalii factori care contribuie la declanșarea schimbării culturale sunt schimbările producției economice, la care se adaugă conflictele de clasă, contradicțiile interne și adaptarea (Caroline H. Persell, 1990).

*

Varietatea culturală poate fi privită ca o binecuvântare dacă înțelegem că diferențele sunt cele care oferă și asigură bogăția culturală a unei societăți, a lumii. Diferențele pot deveni însă o povară și o sursă de îngrijorare socială atunci când generează intoleranța, fanatismul și conflictele. De aceea tema unității în diversitate rămâne la fel de actuală și dificil de atins de către societățile începutului de secol XXI.

În finalul acestui capitol propunem cititorilor spre meditație un exemplu „clasic" de subcultură. Este vorba despre Howard Becker și *subcultura fumătorilor de marihuana.*

Subculturile pot contribui la perpetuarea culturii societății globale (o echipă de fotbal de juniori care reproduc normele și valorile sociale) sau o pot nega și înfrunta (subcultura fumătorilor de marijuana), uneori contribuind la schimbarea acesteia.

Interacționismul simbolic a reușit să surprindă prin Howard Becker (1953) modul în care oamenii fumează marihuana. Mulți dintre noi putem crede că senzația de extaz (*high*) creată de marihuana este un răspuns biologic, că fumul din frunzele de canabis îl face pe fumător să se simtă „high". Becker a demonstrat că lucrurile stau altfel. În realitate avem de a face cu un complex proces de învățare socială prin care *o persoană învață cum să răspundă la marihuana.* Fumătorul novice interacționează cu utilizatorii experimentați, adesea membrii ai subculturii marihuana. La începutul anilor '50, când Becker și-a început studiul, consumul de marihuana era asociat în Statele Unite cu muzicienii de jazz și cu alte subculturi boeme (W. Griswold, 1994). Novicele învăța de la fumătorii cu experiență *cum* să fumeze (de exemplu, să-și țină fumul în plămâni), *ce* să simtă (senzația de plutire sau de distorsiune a timpului sunt identificate și numite astfel de fumătorii experimentați) și *ce* să-i placă. Dacă procesul

interacțiunii este întrerupt – utilizatorul neinițiat încearcă să fumeze singur un *joint* – atunci va fi puțin probabil ca novicele să dezvolte obiceiul sau gustul pentru marihuana. Atunci când toate interacțiunile sunt realizate și duse până la capăt, novicele a fost socializat în fumatul de marihuana și se poate identifica cu fumătorii acestei subculturi. Fumătorul *devine* un consumator de marihuana și fumatul face parte din identitatea sa (conceptul de „identitate" este un alt concept cheie al interacționismului simbolic).

În mod asemănător, o persoană *devine* cântăreț de operă sau profesor, nu prin talentul înnăscut, ci prin intermediul interacțiunilor pe care le stabilește cu ceilalți muzicieni sau profesori.

Deși se întâmplă destul de rar – cele mai multe subculturi își doresc doar să fie lăsate în pace să existe – unele mișcări sociale pornesc de la subculturi. Weber a observat că asistăm la o mișcare de la ascetismul din afara lumii la reforma sau chiar angajamentul revoluționar a ascetismului din interiorul lumii.

Iată, prin urmare cum subculturile pot fi implicate în schimbarea socială și inovația culturală.

Capitolul V

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

În paginile anterioare ale acestei cărţi menţionam intenţia de a acorda un spaţiu mai larg destinat tratării unei dintre cele mai controversate teme din epoca modernă, raportul dintre cultură şi civilizaţie. Cu toate că a fost considerată de către unii autori drept o falsă problemă, specialiştii din domeniile culturii au tratat-o cât se poate de serios; unii le-au acordat celor două noţiuni sensuri identice, alţii au accentuat opoziţia absolută şi imposibilitatea „reconcilierii", unii le-au prezentat ca elemente inseparabile, complementare ale unei realităţi sociale.

În mijlocul acestei dispute care depăşea graniţele terminologiei îi regăsim şi pe unii autori de seamă români la care vom face referire în cele ce urmează.

5.1. **Etimologia noţiunii de *civilizaţie***

În unele lucrări care abordează tema de faţă se menţionează că termenul „civilizaţie" nu exista în limba latină, nici în antichitate, dar nici mai târziu, în Evul Mediu. El apare mai târziu, spre sfârşitul perioadei Renaşterii şi începutul timpurilor moderne când majoritatea gânditorilor utilizau limba latină ca limbă de circulaţie internaţională pentru a uşura relaţiile dintre ei şi, în special, pentru comunicarea reciprocă a cercetărilor (Ion Bâtlan, 1993).

Rădăcinile latine ale acestui concept au fost cuvinte cu înţelesuri corelative: „civis" şi „civitas", „civilis" şi „civilitas".

Termenul „civis" sau „cetăţean" desemna la romani un om care nu trăia izolat precum un pustnic, ci în interiorul unei comunităţi umane cu o astfel de organizare care să favorizeze viaţa lor în comun, adică într-o „civitas" sau „cetate", „stat", în general. A fi civilizat însemna a nu aparţine lumii barbare sau altfel spus a fi omul-cetăţean aflat sub incidenţa culturală greco-romană, considerată atunci drept un model suprem al umanităţii.

Societăţile civilizate erau stabile, urbane şi literate, deci „bune", în timp ce societăţile primitive erau „rele" (Samuel P.Huntington, 1997).

Conţinutul cuvântului roman „civilis" se referea la „sentimentele" pe care ar trebui să le posede un cetăţean pentru a merita să poarte acest nume. Aceste sentimente trebuiau să-l facă a fi în raport cu semenii săi moderat, modest, simplu, afabil, adică să posede calitatea de a asculta cu blândeţe pe cei care i se adresau. „Civilitas" desemna, prin urmare, tocmai afabilitatea, bunătatea purtării, blândeţea, dar şi „ştiinţa guvernării". Şi în prezent se utilizează în vocabularul curent cuvântul „civilizat" în sensul de manierat, politicos, adică o persoană care respectă normele de comportament specifice societăţii din care face parte. Societăţile europene moderne au creat aşa numitele „Coduri ale bunelor maniere" care reglementează conduita umană în diverse situaţii de viaţă (ordinea în care bărbaţii şi femeile intră într-un restaurant şi cea a coborârii din mijloacele de transport în comun, comportamentul la o masă festivă etc.). În timp au luat naştere unele coduri „specializate" ale bunelor maniere – codul bunelor maniere în afaceri.

Cu timpul, prin evoluţia sensului şi semnificaţiei acestor termeni din limba latină a apărut necesitatea elaborării a doi termeni noi, înrudiţi cu aceste cuvinte: a unui *verb* care să desemneze acţiunea prin care cetăţenii ajungeau să dobândească complexul de calităţi necesare vieţii lor în comun în comunităţile politice şi a unui *substantiv* care să indice aceste acţiuni. Astfel s-au născut din rădăcina lui „civilis" verbul „civilisare" şi substantivul „civilisatio".

Unii autori susţin că noţiunea de *civilizaţie* intră în circulaţia internaţională abia în jurul anului 1766 şi, dezvoltat sub forma actuală de către enciclopedişti, capătă expansiune în anii Revoluţiei Franceze, fiind considerat un simbol al progresului. Filosofii Luminilor interpretează *civilizaţia* drept realizarea în act a energiei de socializare, a pactului social ce face posibilă funcţionarea societăţii (Rodica Topor, 2000).

5.2. **Definiţii ale *civilizaţiei*. Raportul dintre *cultură* şi *civilizaţie***

Unele definiţii ale *culturii* pornesc adesea de la sensul pe care autorii lor îl conferă relaţiei dintre cultură şi civilizaţie. Propunem spre exemplificare câteva accepţiuni mai vechi şi mai noi ale celor două noţiuni aşa cum apar acestea în viziunea unor gânditori români şi străini.

În gândirea franceză, termenii de cultură şi civilizaţie sunt consideraţi *sinonimi*. Cu toate acestea, termenul de civilizaţie are o sferă mai largă incluzând tehnica şi toate manifestările spirituale (fr. *civilisation*). Cultura nu ar privi decât spiritul, fiind mai personală. Mai mult, cultura nu poate fi dobândită decât prin efort personal. Civilizaţia este o chestiune socială sau colectivă (Jean Laloup, Jean Nélis, 1963).

Literatura germană susţine *opoziţia* dintre cele două noţiuni, pentru care vocabularul limbii germane conţine două cuvinte distincte: *Kultur* şi *Zivilisation*. Dacă civilizaţia reprezintă pentru gânditorii germani progresul tehnic şi material, cultura este acea expresie a spiritului profund al comunităţii.

Immanuel Kant definea cultura drept perfecţiunea şi disciplina raţiunii, în timp ce civilizaţia dobândea sensul de perfecţionarea relaţiilor sociale între oameni, bazate pe politeţe şi bune maniere.

Antropologia culturală contemporană, în special cea anglo-saxonă conferă noţiunii de *civilizaţie* sensul de cultură.

În definirea conceptului de *civilizaţie* se poate porni de la două criterii. Pe de o parte, civilizaţia poate fi privită ca un sistem social asociat cu judecăţi de valoare spre a desemna forme elevate de organizare a societăţii, situându-se pe un plan *superior* în raport cu cultura ce aparţine oricăror grupuri sociale şi comunităţi umane, independentă de stadiul de evoluţie. Este cultura maturizată istoric, devenită conştientă de rosturile şi valorile sale. Pe de altă parte, civilizaţia se poate raporta la anumite aspecte ale vieţii sociale situate pe un plan de *inferioritate* faţă de cultură (Alexandru Tănase, 1977).

Pentru Edward Sapir, civilizaţia reprezintă un ansamblu de produse ale culturii.

Constantin Rădulescu-Motru stabileşte note diferenţiale între cei doi termeni, iar Eugen Lovinescu, fără a postula o opoziţie radicală între cultură şi civilizaţie, operează o dublă reducţie: a culturii la componentele sale spirituale şi a civilizaţiei la cele materiale.

Lucian Blaga este autorul unei concepţii originale asupra fenomenului cultural. El a încercat să elaboreze un aparat conceptual specific, în cadrul căruia categoriile de „personanţă", „stil" şi „matrice stilistică" sunt fundamentale.

Mihai Eminescu considera că relaţia dintre muncă şi civilizaţie reprezintă condiţia progresului social. Un autor francez, F. Guizot mergea

chiar mai departe afirmând că ideea de progres este ideea fundamentală conţinută în cuvântul *civilizaţie*.

Nicolae Bagdasar defineşte cultura drept totalitatea valorilor spirituale dintr-o anumită epocă la un popor sau la un grup de popoare, valori privite ca bunuri obiective de sine stătătoare, independente deci atât de actul creaţiei, cât şi de interesul arătat lor din partea publicului. Cât despre civilizaţie, aceasta este o adaptare a acestor valori la nevoile practice ale omului, utilizarea lor economică pentru realizarea unei vieţi materiale tihnite. De aceea, conchide filosoful român, cultura este scop, iar civilizaţia mijloc. Civilizaţia este corpul, căruia cultura îi creează sufletul.

Dintre oamenii de cultură români care au respins teoria opoziţiei absolute dintre cultură şi civilizaţie îi amintim pe Petre Andrei, A.D. Xenopol, Constantin Rădulescu-Motru, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Lucian Blaga, P.P. Negulescu etc.

În literatura anglo-saxonă, civilizaţia este considerată societatea-stat care prezintă următoarele caracteristici:

- ♦ Diviziune complexă a muncii;
- ♦ Urbanizare (de obicei);
- ♦ Stratificare socială;
- ♦ Guvern permanent;
- ♦ Armată permanentă;
- ♦ Religie naţională;
- ♦ Ştiinţa şi artele dezvoltate.

În aceeaşi concepţie, cultura este totalitatea tradiţiilor unei societăţi umane înţelese care rezultat al gândirii şi oglindirii lor în comportament (Alexander Alland Jr., 1981).

Unii antropologi recurg la *scris* ca la un criteriu de definire a civilizaţiei, deşi au existat unele civilizaţii care nu utilizau scrisul, cum ar fi Inca din Peru, care aflată la apogeul său între secolele XV-XVI, se întindea de la Ecuator la Chile.

Dorim să amintim aici o opinie care îi aparţine unei personalităţi marcante în domeniul culturii – Mircea Malița. Acesta consideră culturile ca sisteme de credinţe (*belief-system*) care, potentate de valori specifice devin atitudini şi definesc mentalităţi. În general, sunt moştenite sau inculcate, au lineaţie istorică şi tradiţională, aparţin unor grupuri a căror coeziune o asigură. Sunt subiective şi greu transferabile (M. Malița, 2001, p.14).

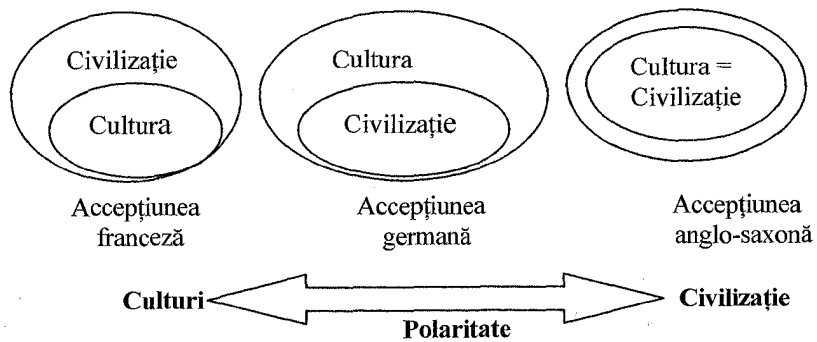
Autorul subliniază că prin definiţie, culturile sunt exclusiviste şi subliniază diferenţa. Ele nutresc sentimentul identităţii. Prin încălzire

degenerează în fanatism. M. Malița optează pentru pluralul cuvântului *cultură*, sugerând varietatea, diversitatea culturală un atribut pozitiv care ne asigură o sursă de împrospătare a viziunii noastre despre lume şi a definirii individului şi umanității. Culturile sunt marea sursă a identității.

La celălalt pol, consideră M. Malița, se află o rețea care a fost construită pe cunoştințe, tehnici şi proceduri de factură universală. Ea poartă numele de civilizație. O observăm aşa cum apare la purtătorii ei cei mai avansați, având centrele sale de excelență. De aici, subliniază autorul, *iluzia* (*subl. ns.* – E.C.B.) că există o civilizație vestică, alta asiatică şi, cea mai mare greşeală, că ea a fost şi poate fi ideologică sau religioasă (credem că aici M. Malița face aluzie la celebra teorie a ciocnirii civilizațiilor a lui Samuel P. Huntington pe care o vom prezenta în paginile ce urmează). Spre deosebire de cultură, civilizația cunoaşte numai singularul şi poate fi scrisă cu majusculă. Ea este modul de a produce avuție, care este putere. De aceea şi ea poate degenera prin crearea de mijloace de distrugere şi dominație.

Cultura şi civilizația îndeplinesc, prin urmare, funcții diferite: culturile ne spun cine suntem şi ce sens putem să dăm vieții. Civilizația ne fereşte de foame, boli, ne adăposteşte într-un habitat prielnic şi poate produce bunăstare. Producția de bunuri, servicii şi cunoştințe îi aparțin.

M. Malița (2001, p.300) realizează câteva diagrame ale relațiilor dintre conceptele de cultură şi civilizație care vin să confirme unele idei menționate anterior:



Culturile completează autorul român, cer întotdeauna pluralul, singularul fiind urmat de un adjectiv.

Civilizația presupune rețeta sau instrucțiunea de folosire. Indiferent de limbă, obiceiuri, tradiții, automobilele, locomotivele, telefoanele, aparatele casnice, televizoarele şi computerele se produc şi se utilizează la fel.

Într-o accepțiune mai veche şi deja depăşită, se considera că materia privea civilizația, iar spiritualitatea–cultura. Dacă ne gândim, cum sugera Malița, la „materialitatea" arhitecturii din cultură şi la „imaterialitatea" informației din civilizație, această dihotomie îşi pierde sensul.

Civilizația reprezintă în viziunea autorului român un stoc de cunoştințe comunicabil şi transferabil; are o vocație universală şi trece peste granițele teritoriilor şi culturilor. Civilizația tinde spre unitate şi omogenizare.

În cultură şi, respectiv, în civilizație accentele cad diferit (M. Malița, 2001, p.304):

SFERA CULTURII	SFERA CIVILIZAȚIEI
Credință	Cunoaştere
Valori	Fapte
Subiectiv	Obiectiv
Afectiv	Rațional
Intuitiv	Logic
Originalitate	Standarde
Spontan	Metodic
Trecut	Viitor
Identitate	Integrare
Coeziune	Extindere
Tradiție	Inovare
Pluralitate	Unitate
Specific	General
Obiceiuri	Legi
Norma	Regula
Particular	Universal
Local	Global
Plăcere	Asceza
Contemplare	Acțiune
Euforie	Avuție
Interior	Exterior
Organic	Mecanicist
Oscilator	Sistematic
Conservatorism	Progres
Asertiv	Critic
Atitudine	Prestație
Calitativ	Cantitativ
Difuzionabil (greu)	Transmisibil (uşor)
Concret	Abstract
Spiritual	Material

Fără a nega pluralul pe care îl cere noțiunea de cultură, diversitatea culturală a realității sociale nu ne-ar permite-o, subliniem utilitatea considerării singularului „cultură" care face posibilă înțelegerea unei noțiuni complexe, care a cunoscut o multitudine și o varietate de definiții de-a lungul timpului.

În continuare prezentăm două dintre cele mai cunoscute și totodată controversate teorii care au vizat raportul dintre cultură și civilizație, problema diferențelor de civilizație și a conflictelor civilizaționale. Este vorba despre teoria filosofului german Oswald Spengler și cea a profesorului american, politolog și fost consilier la Casa Albă, Samuel P. Huntington.

5.3. **Teoria organică – sceptică asupra crizei culturii (Oswald Spengler)**

5.3.1. *Noțiunea de „criză culturală"*

Înainte de a prezenta o sinteză a renumitei teorii a lui Oswald Spengler, este important să înțelegem sensul sintagmei „criză a culturii". Despre o criză a culturii europene s-a dezbătut aprins în epoca modernă, dispută care continuă și în prezent (criza culturii europene, criza culturii române etc.).

În studiile sale despre cultură, filosoful român Nicolae Bagdasar considera că „e bine să stabilim din capul locului ce trebuie să înțelegem prin criză, atunci când aplicăm această noțiune la cultură." ([1931],1998, p.41).

Noțiunea de criză este una polisemică, fapt ce creează câmp liber interpretărilor cele mai variate. Pentru Bagdasar, însă, noțiunea nu se referea la o criză de producție și nici la o criză de consum cultural; există un sens mai profund al noțiunii care vizează lipsa de unitate a culturii noastre „luată ca totalitate spirituală obiectivă, contradicția pe care o prezintă elementele ei constituente, calitatea inferioară a produselor spirituale" (p.42).

Simptomele acestei crize a culturii europene sunt identificate încă din secolul al XIX-lea, moment în care diverși autori criticau anumite aspecte ale vieții considerate până atunci mai presus de orice critică: instituțiile fundamentale ale culturii moderne, statul și familia. Acestora li se adaugă sfere ale vieții sociale cuprinse de acest val de critici: religia,

știința și arta. Una dintre cele mai radicale teorii asupra caducității culturii europene o regăsim în unele scrieri ale lui Fr. Nietzsche. Filosoful german s-a ridicat împotriva spiritului egalitar și democratic al vremii, împotriva creștinismului nivelator, în care vedea principala cauză a disfuncțiilor sociale și culturale, pledând pentru o revoluție în sfera valorilor și instaurarea unei noi culturi.

Combătând teoria lui Ch.R. Darwin cu privire la evoluția speciilor, Nietzsche considera că principiul fundamental al vieții nu îl reprezintă instinctul de conservare, ci voința de putere. Aceasta îi este specifică unui tip uman nou – *supraomul*, membru al unei elite care își propune ca obiectiv principal ridicarea omenirii pe noi culmi. Morala tradițională, a turmei sau sclavilor, nu îl favorizează pe acest individ, deoarece ea ar presupune stagnare, egalizare și nivelare, tendințe care îl împiedică să-și manifeste voința de putere și să se dezvolte.

În viziunea lui Nietzsche, natura vieții nu este dată de milă, iubirea aproapelui, compasiune, propovăduite „prea mult timp" de dogma creștină, ci dimpotrivă de opresiune, jignire, exploatare, învingerea și stăpânirea a ceea ce este slab și străin.

În demersul său teoretic Nietzsche ajunge să distrugă semnificația transcendentă a valorilor morale ale creștinismului și mai grav să spulbere credința în atotputernicia lui Dumnezeu. Oamenii nu ar trebui să se amăgească crezând în divinitate, ci trebuie să-și pună toate speranțele de viitor în acest hibrid numit supraom.

Cu toate aceste neajunsuri, teoria lui Nietzsche a reprezentat în opinia unora scânteia care a declanșat marea efervescență socială și culturală din lumea modernă. Se întrevedeau zorii unei culturi care va accepta diferențele sociale impuse de legile biologice, dar care observă în acestea adevăratul propulsator al rasei umane și al progresului său. Aceasta nouă cultură avea la baza sa voința de putere înțeleasă ca instinct primordial al vieții.

Lăudată sau hulită, opera lui Nietzsche i-a inspirat pe mulți dintre gânditorii contemporani lui, dar și pe aceia care i-au urmat. Oswald Spengler nu face o excepție. Alături de Fr. Nietzsche, își pun amprenta asupra concepției sale J.W. Goethe și H. Bergson. Tema crizei culturii nu s-a demonetizat – stau mărturie variatele interpretări și lucrări, care s-ar putea reduce la trei teorii principale, dintre care o vom sintetiza pe ultima:

1. *Teoria relativistă* (Georg Simmel, 1923).

2. *Teoria absolutistă*, cu două subdiviziuni: una accentuează importanţa tuturor valorilor transcendente pentru cultura umană, iar cealaltă, mai restrânsă, subliniază legătura indisolubilă dintre cultură şi catolicism (Arthur Liebert, 1924,1925,1928; Henri Massis, 1928).

3. *Teoria organică sceptică* (Oswald Spengler, 1918).

5.3.2. *O. Spengler despre declinul culturii occidentale*

Filosoful şi istoricul german Oswald Spengler a trăit între anii 1880-1936 şi este autorul celebrei lucrări *Untergang des Abendslandes* („Declinul Occidentului") care este publicată în perioada 1918-1922 şi care l-a consacrat în lumea ştiinţei. Traducerea în limba română este concepută în două volume impresionante în care autorul încearcă să surprindă în principal două teme; prima se referă la adâncirea şi aplicarea metodei morfologice pentru identificarea şi caracterizarea diferitelor culturi; a doua parte cuprinde reflexii asupra culturii occidentale în perioada contemporană. În ambele părţi el îmbină cunoştinţe de filosofia istoriei, istoria civilizaţiei, filosofia culturii şi istoria artelor (Rodica Topor, 2000, p. 345).

În concepţia sa se regăsesc influenţe absorbite din lucrările unor mari spirite europene ale secolului: de la Goethe îşi însuşeşte metoda morfologică, pe care o aplică la istorie; de la Nietzsche, pesimismul asupra culturii contemporane, iar de la Bergson, convingerea insuficienţei formelor raţionale şi utilitatea exercitării intuiţiei în explicarea istoriei.

Lucrarea lui Spengler s-a bucurat de un răsunător succes, materializat în peste 60 de ediţii în mai puţin de 10 ani!

Deşi îndelung criticată pentru pesimismul şi iraţionalismul său, cartea sa continuă să fie citată de către mari autori contemporani, printre care se numără şi Samuel P.Huntington, Arnold Toynbee şi Alvin Toffler.

O sinteză a teoriei spengleriene poate începe prin a menţiona că în viziunea autorului culturile sunt considerate asemenea unor organisme, a plantelor cu caracter propriu (*habitus*), care străbat într-un mod fatalist anumite cicluri care corespund vârstelor omului: se nasc, cresc şi se maturizează, apoi se degradează şi în final dispar. Fiecare cultură îşi are propria copilărie, adolescenţă, maturitate şi bătrâneţe.

Cultura este studiată pornind de la premisa că reprezintă o unitate închisă, care nu stabileşte şi nu întreţine nici un contact cu celelalte

culturi, existente într-un spaţiu, la un moment dat; aceasta cuprinde o sumă de valori pe care nu le pot înţelege niciodată spiritele ce aparţin altei epoci. De aceea, consideră Spengler, se înşeală amarnic cei care cred că, citind astăzi operele antice, le înţeleg precum anticii. Această ruptură realizată la nivelul înţelegerii s-ar datora unei caracteristici intrinseci a tuturor culturilor care sunt expresia unui *suflet*, închizând în ele o lume, care nouă modernilor, fiinţe înzestrate cu alt suflet, ne sunt cu totul străine şi inaccesibile. Între cultura antică şi cultura modernă nu există mijloace de comunicare (sic!).

Apelând la criteriul morfologic, Spengler îşi construieşte concepţia sa despre cultură şi conturează chipul culturilor din trecutul omenirii, culturile indiană, arabă, antică, dar şi pe cea modernă. În urma analizei sale, autorul ajunge să formuleze o certitudine: *„orice cultură are o fază de civilizaţie care o încheie şi că această fază de civilizaţie nu reprezintă de fapt decât faza sa de decadenţă. Ceea ce caracterizează în principal o cultură în faza sa de extincţie este spiritul intelectualist, utilitar, oportunist şi ambianţa ei practică"*. Această perioadă de degradare inexorabilă a unei culturi se datorează incapacităţii sufletului care stă la baza sa de a se mai realiza. Prin urmare, Spengler stabileşte pe baza unor criterii diferenţa între două tipuri umane: *omul de cultură* şi *omul din faza de civilizaţie*.

Omul de cultură pune *suflet* în tot ceea ce face. Viaţa sa este caracterizată de interiorizare profundă; se simte bine şi liber în ceea ce creează şi trăieşte cu intensitate bunurile ideale. Pe de altă parte, omul din faza de civilizaţie este orientat nu către sine, ci către exteriorul pe care vrea să îl explice în totalitate prin intermediul *intelectului* său şi nu a sufletului său întreg. Acest tip uman este călăuzit de principii şi scopuri raţionale în viaţa sa. Valorile spirituale nu-i mai oferă acea mulţumire sufletească ce durează şi înnobilează fiinţa umană.

Astfel stând lucrurile, în timp ce primul tip conferă sens şi semnificaţie lumii, idealizând totul, cel de al doilea supune fenomenele fizice şi psihice legilor universale şi necesare, distrugând însă semnificaţia lor ideală. Totul este mecanicizat.

Într-o definiţie, filosoful german observa cultura ca pe un corp plin de viaţă al unui suflet (*Seelentum*), iar civilizaţia este mumia lui: „Cultura este un organism născut din peisaj (*Landschaft*), iar civilizaţia mecanismul ieşit din înţepeneala lui." (*apud* Nicolae Bagdasar, 1998, p.72).

În viziunea sa, autorul lansa într-o notă alarmantă ideea sfârşitului culturii moderne. Cultura occidentală a cunoscut o perioadă de ascensiune până în anul 1000 d.Hr., moment în care s-a produs declinul vechilor culturi. Ascensiunea culturii occidentale a continuat până în anul 1800, an fatidic după care asistăm la declinul său de nestăvilit. Spengler lansează profeţia care spune că după anul 2000 vor cunoaşte o mare amploare mondială cultura rusă şi cea asiatică.

Enorma dezvoltare pe care au căpătat-o ştiinţele de toate tipurile în secolul al XIX-lea reprezintă un fenomen morbid, un semn al declinului culturii occidentale. În opinia sa, toate culturile trecute – chineză, indiană, arabă, egipteană, antică prezintă spre apusul lor un interes crescut pentru ştiinţe şi pentru cunoaşterea raţională.

Ireligioasă, antimetafizică, practică, democrată, cultura modernă se afla în timpul lui Spengler în plină decadenţă, urmând să-şi dea ultima suflare în anul de graţie 2000. Autorul accentuează asupra incapacităţii umane de a revigora această „cultură faustică", destructurată de unele forţe elementare asupra cărora omul nu are mijloacele necesare de a acţiona.

Desigur că pentru cititorul de azi, care a depăşit controversatul an 2000, limitele teoriei spengleriene sunt evidente. Evidente au fost şi pentru unii autori contemporani ai lui Spengler care i-au reproşat teoriei sale caracterele iraţionalist, intuiţionist, relativist, organicist şi nu în ultimul rând pesimist.

Studiind în cadrul său fenomenul de difuziune culturală, sociologia culturii contemporane se situează într-o opoziţie clară teoriei gânditorului german care declara culturile drept unităţi închise, care nu comunică între ele. Astăzi se recunoaşte prin intermediul probelor de necontestat (arheologice, antropologice, istorice, sociologice etc.) puternica influenţă pe care a avut-o cultura greco-romană asupra culturii moderne sau a culturii orientale asupra celei occidentale.

Alte critici aduse teoriei spengleriene:

– concluzia lui Spengler că o dată cu Immanuel Kant şi cu sfârşitul secolului al XVIII-lea se încheie epoca marilor sisteme metafizice este falsă, deoarece la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea apar mari sisteme filosofice germane.

– tendinţele sceptice pe care Spengler le atribuia exclusiv secolului al XIX-lea ca semn al decadenţei, apar în trecut la autori precum

Montaigne, Charron şi Sanchez care au trăit şi au scris în perioada de înflorire a culturii moderne.

– asemănarea culturilor cu plantele nu le determină pe primele numai la o durată de viaţă limitată şi la dispariţia implacabilă, ci le permite şi *altoirea*, deoarece în realitate, culturile stabilesc asemenea plantelor strânse legături unele cu altele, formând o mare unitate organică. Considerate organisme, culturile pot fi asemenea animalelor, capabile să se mişte, să pribegească şi să se regenereze (N. Bagdasar, 1998, p.78).

Criza prin care trecea cultura secolului XX a fost determinată, printre altele, de *disproporţia* între amploarea pe care au luat-o ştiinţele şi lentoarea care caracterizează celelalte activităţi spirituale. Se pare că secolul XXI a început sub aceleaşi auspicii. Totuşi astfel de crize au mai existat şi în trecut. Este opinia lui Nicolae Bagdasar pe care ne-o însuşim, păstrând o notă de optimism sănătos. În fond, întreaga cultură este o luptă permanentă între vechi şi nou, între tradiţie şi invenţie, între valorile existente şi cele care continuă să trăiască în virtutea inerţiei, proces prin care viaţa caută să se debaraseze de acele forme anacronice şi să-şi însuşească altele noi, viabile. Gândind astfel, crizele se încadrează în sfera normalităţii culturale, făcând parte integrantă din ea şi reprezentând motorul progresului cultural.

Curiozitatea umană, creativitatea, dorinţa continuă de a cunoaşte şi descoperi, de a îmbunătăţi şi astfel de a evolua nu s-au stins nici până astăzi, dovedindu-ne că omul le recunoaşte valoarea şi farmecul la care nu doreşte să renunţe.

Un gânditor german îndrăgostit de adevăr a ştiut să aprecieze această dorinţă-credinţă existentă în sufletul fiecărui om de cultură scriind: „*Nu adevărul, în posesiunea căruia se găseşte omul, ci truda sinceră pe care a depus-o ca să descopere adevărul, constituie valoarea omului. Căci nu prin stăpânirea, ci prin cercetarea adevărului se măresc puterile lui. În care stă perfecţiunea lui mereu crescândă. Posesiunea îl face pe om liniştit, leneş, mândru. Dacă Dumnezeu ar ţine strâns în mâna dreaptă întregul adevăr, iar în cea stângă năzuinţa singură şi mereu trează, chiar cu adaosul de a greşi totdeauna şi pe vecie, şi mi-ar spune: alege, eu aş cădea umilit la mâna lui stângă şi aş spune: dă, părinte, căci adevărul îţi aparţine numai ţie.*" (G.E. Lessing, 1897, *apud* N. Bagdasar, 1998, p.84).

5.4. *„Ciocnirea civilizațiilor" (Samuel P. Huntington)*

5.4.1 *Caracteristicile civilizației. Tipuri de civilizații*

Pentru vestitul politolog şi consilier la Casa Albă, Samuel P. Huntington, civilizația este o entitate culturală şi nu politică, interesant fiind pentru autor studiul *civilizațiilor,* pentru că în realitate există o multitudine de civilizații, „fiecare dintre acestea fiind civilizată în maniera sa proprie" (S.P. Huntington, 1998, p.57). Politologul american consideră că eforturile de a distinge între cultură şi civilizație nu au avut mare succes şi, în afara Germaniei, există o aprobare zdrobitoare a lui Braudel asupra faptului că este înşelător să-ți dorești să procedezi în maniera germană, să separi cultura de fundamentul ei, civilizația. Huntington citează câteva definiții ale civilizației aşa cum apar acestea în concepția unor autori pe care îi prezentăm mai jos (p.58). Civilizația este pentru:

– Braudel, „un spațiu, o arie culturală", „o colecție de caracteristici şi fenomene culturale".

– Wallerstein – „o înlănțuire specială de viziuni asupra lumii, obiceiuri, structuri şi cultură (materială şi spirituală, deopotrivă), ale cărei forme reprezintă într-un fel întregul istoric şi care coexistă (chiar dacă nu totdeauna simultan) împreună cu alte varietăți ale acestui fenomen".

– Dawson, produsul unui „proces original, în special de creativitate culturală, care este opera unui anume popor".

– Durkheim şi Mauss, „un fel de *milieu* moral ce înconjoară un anumit număr de națiuni, fiecare cultură națională fiind doar o formă specifică a întregului".

– Spengler, „inevitabilul destin al culturii... cele mai exterioare şi mai artificiale stări de care umanitatea dezvoltată este capabilă..."

Huntington aminteşte într-un mod inspirat că elementele culturale cheie care definesc o civilizație au fost prezentate de către atenieni, atunci când i-au asigurat pe spartani că nu îi vor trăda perşilor: „Deoarece există multe şi puternice considerații care ne interzic să facem astfel, chiar dacă eram înclinați să o facem. Mai întâi şi mai ales, închipuirile şi stăruințele zeilor, ruine arse şi întinse: aceasta merită răzbunare din toate puterile noastre, mai degrabă decât o putem formula cu cel ce a perpetuat asemenea fapte. În al doilea rând, rasa grecilor este de acelaşi sânge şi de aceeaşi limbă, iar templele zeilor şi jertfele ce li se aduc le au în comun;

obiceiurile noastre similare; pentru atenieni, a deveni trădători ale acestora nu ar fi un lucru bun." (p.59)

Dintre toate elementele amintite: sângele, limba, religia, modul de viață, cel mai important este considerat în mod frecvent *religia*, aşa cum subliniau atenienii. Huntington porneşte de la premisa că *marile civilizații din istoria omenirii s-au identificat cu marile religii ale lumii,* „iar popoarele care împărtăşesc aceeaşi etnicitate şi limbă, dar diferă din punct de vedere al religiei trebuie să se măcelărească unul pe celălalt, aşa cum s-a întâmplat în Liban, fosta Iugoslavie şi pe subcontinent" (*Ibidem*).

Problema nu o mai ridică astăzi rasele, crede Huntington pentru că civilizația şi rasa nu sunt identice. Popoarele aceleiaşi rase pot fi în profunzime divizate prin civilizație sau popoarele diferitelor rase pot fi unite prin civilizație. Marile religii misionare precum creştinismul şi Islamul reunesc societăți în care se semnalează o mare diversitate a raselor. De aceea, diferențele esențiale între grupurile umane vizează valorile, credințele, instituțiile şi structurile lor sociale şi nu mărimea lor fizică, culoarea pielii sau forma capului.

O civilizație poate fi definită ca un grup de oameni care prezintă înalte trăsături culturale şi cel mai răspândit nivel al identității culturale pe care oamenii îl au şi care îi diferențiază de alte specii. Ea este considerată prin elementele obiective comune cum ar fi limba, istoria, religia, obiceiurile, instituțiile, şi prin *auto-identificarea subiectivă a oamenilor.* În realitate vorbim despre mai multe nivele de identitate. Huntington observă corect că un cetățean al Romei, bunăoară, se poate defini pe sine însuşi prin variate grade de identitate ca roman, italian, catolic, creştin, european, occidental: „Civilizațiile de care aparține este cel mai răspândit nivel de identificare cu care el se identifică puternic. Civilizațiile sunt cel mai mare «noi» înăuntrul căruia ne simțim din punct de vedere cultural acasă şi deosebiți de toți ceilalți «ei» de afară" (p.60).

Autorul american aminteşte că în timp au apărut o serie de distincții în funcție de mărime şi importanță între civilizații mari şi periferice (Bagby) sau între civilizații mari şi civilizații întrerupte ori premature (Toynbee) şi că obiectivul lucrării sale este studiul marilor civilizații din istoria umană, aşa cum sunt ele considerate în general.

Civilizațiile sunt caracterizate şi de efemeritate, dar pot avea în acelaşi timp o viață foarte lungă. Imperiile cresc şi decad, guvernele vin şi pleacă, însă civilizațiile rămân şi supraviețuiesc revoltelor sociale,

economice, politice şi ideologice. Toate marile civilizaţii ale secolului XX, subliniază Huntington, datează de mai bine de un mileniu sau, cum se întâmplă cu America Latină, sunt succesorii altor civilizaţii cu viaţă lungă. Iată cum civilizaţiile durează, dar şi evoluează; fiind caracterizate de dinamism civilizaţiile se dezvoltă şi decad, se amestecă şi se divizează, apoi dispar şi rămân îngropate în negura timpului. Chiar dacă prezintă deosebiri considerabile, toate teoriile care fac referiri la evoluţia civilizaţiilor şi la fazele acestora (Spengler, Quigley, Melko, Toynbee) accentuează că civilizaţiile evoluează într-o perioadă tulbure, cu conflicte, îndreptându-se către un stat universal care decade şi se dezintegrează.

Samuel Huntington subliniază ideea conform căreia *civilizaţiile sunt entităţi culturale şi nu politice*, ele nu menţin ordinea, nu colectează impozite, nu luptă în războaie, nu stabilesc justiţia şi nu fac alte lucruri care intră în sfera de preocupări a guvernelor. În cadrul unei singure civilizaţii, de exemplu, poate varia compoziţia politică, dar acelaşi lucru se poate manifesta şi în cel al civilizaţiilor diverse. O singură civilizaţie poate conţine mai multe unităţi politice ca oraşe-state, imperii, federaţii, confederaţii, state-naţiune, state multinaţionale care pot prezenta forme diverse de guvernare. O civilizaţie şi o entitate politică se pot identifica, la limită. China este un astfel de exemplu. Totuşi, în lumea modernă, multe civilizaţii conţin două sau mai multe state.

Analistul american consideră că savanţii sunt de acord în ceea ce priveşte identificarea marilor civilizaţii în istorie şi a celor ce există în lumea modernă. Se pare că părerile diferă atunci când se pune problema numărului de civilizaţii care au existat în timp. Toynbee lansa la început un număr de douăzeci şi unu, apoi douăzeci şi trei; Spengler vorbea despre opt mari culturi; Bagby identifica nouă mari civilizaţii sau unsprezece; Quigley prezenta şaizeci de cazuri la care adăuga încă opt posibile (!) Huntington se alătură acestor autori considerând că marile civilizaţii contemporane ar fi: sinică (chineză), japoneză, hindusă, islamică, ortodoxă, occidentală, latino-americană şi africană (posibilă).

Supunem atenţiei cititorilor hărţile prezentate de autor privind:

a. Occidentul şi ceilalţi: 1920 (teritorii dominate de Occident; teritorii independente, de fapt sau nominal, de Occident);

b. Lumea Războiului Rece: anii '60 (Lumea Liberă, Blocul comunist şi Naţiunile nealiniate);

c. Lumea civilizaţiilor după 1900 (occidentală, latino-americană, africană, islamică, chineză, hindusă, ortodoxă, budistă, japoneză; p.30-35).

Huntington citându-i pe Vaclav Havel şi Jacques Delors observă că *„la baza conflictelor dintre grupuri şi state stau diferenţele culturale mai degrabă decât factorii economici sau ideologici"* (*subl. ns.* – E.C.B.). Astfel iau naştere şi cresc în număr şi intensitate conflictele culturale: „Cele mai periculoase conflicte culturale sunt cele care iau naştere de-a lungul liniilor de falie între civilizaţii". (p.36). În conflictele din fosta Iugoslavie, Rusia a oferit sprijin diplomatic pentru sârbi, în timp ce Arabia Saudită, Turcia, Iranul şi Libia au procurat arme şi fonduri pentru bosniaci, „nu din raţiuni ideologice, de putere politică sau din interes economic, ci datorită înrudirii culturale" (*Ibidem*).

După terminarea Războiului Rece, cultura se dovedeşte o adevărată forţă care poate unifica sau divide. Aşa stau lucrurile cu cele două Corei, diferite prin ideologia pe care o împărtăşeşte fiecare, unite însă prin fondul cultural. Civilizaţia poate să şi separe aşa cum s-a întâmplat în Uniunea Sovietică, Iugoslavia şi Bosnia, deşi unite prin ideologie.

Huntington aduce în discuţie în lucrarea sa şi alte teme de real interes dintre care amintim:

– modernizarea şi occidentalizarea
– declinul occidentului: putere, cultură şi indigenizare
– reconfigurarea culturală a politicii globale
– ciocniri de civilizaţii, dinamica războaielor de falie
– viitorul civilizaţiilor etc.

5.4.2. *Limitele teoriei lui Samuel P. Huntington. Critica lui M. Shahid Alam*

Pe data de 28 februarie a anului 2002, M. Shahid Alam lansa o critică virulentă şi curajoasă la teoria lui Samuel P. Huntington, profesor de ştiinţe politice de la Universitatea Harvard (Cambridge, Massachusetts, S.U.A) şi renumită personalitate a lumii ştiinţifice şi diplomatice mondiale. M. Shahid Alam este profesor de economie la Universitatea Northeastern din Boston, Massachusetts, S.U.A. În anul 2000, editura Palgrave i-a publicat cartea *Poverty from the Wealth of Nations* („Sărăcia de la avuţia naţiunilor"). Rândurile de mai jos reprezintă o prezentare a articolului profesorului Alam: *A Critique of Samuel Huntington. Peddling Civilizational Wars.*

Huntington lansează o teză culturalistă despre cauzele conflictelor în *Ciocnirea civilizațiilor*. El pornește de la premisa că cele mai importante distincții între popoare nu sunt ideologice, politice sau economice. Ele sunt culturale.

Dacă distincțiile culturale au prioritate, consideră Alam, înseamnă că ele cauzează conflictele din lume. *Ciocnirea* presupune că Războiul Rece caracterizat prin ciocnirea ideologiilor a fost o aberație: cele mai periculoase conflicte în era post Războiului Rece se vor întâmpla de-a lungul liniilor de falie ale civilizației. De asemenea, Huntington identifică nouă civilizații contemporane dintre care trei îi suscită în mod special atenția: cea occidentală, cea islamică și civilizația sinică. Conflictele critice din deceniile care vor urma vor avea loc datorită provocărilor care vin dinspre occident către țările islamice și China.

Aceasta este știință socială la prima vedere când de fapt este o ideologie politică. *Ciocnirea* creează confuzii asupra realităților puterii inegale: în acest caz cele mai profunde durabile și răspândite distincții dintre țările bogate și sărace. Această teorie este construită neglijent anistoric și contradictoriu; este contrazisă de probele istorice. Cu toate acestea, teza lui Huntington a dominat discursul public de când a fost prima dată lansată în 1993. Se pare că ideologiile se impun atunci când slujesc unor interese și nu logicii sau probelor concrete, conchide profesorul Alam.

În lumea de după Războiul Rece, proclamă încrezător Huntington, „cele mai profunde importante și periculoase conflicte nu se vor produce între clasele sociale, săraci și bogați, sau între alte grupuri definite economic, ci între popoare care aparțin diferitelor entități culturale."

Huntington crede că aceste conflicte între țările bogate și sărace sunt puțin probabile deoarece se observă că de curând „lipsește unitatea politică, puterea economică și capacitatea militară de a provoca țările bogate." În mod ironic această idee contrazice teza sa care spune că cele mai serioase provocări vor veni dinspre țările islamice și China către Occident. Multe dintre țările islamice – incluzându-le pe cele mai mari – sunt printre cele mai sărace ale lumii; acestora li se adaugă și China în ciuda celor două decenii de dezvoltare rapidă. În plus, lumii islamice îi lipsește unitatea politică: ea este fragmentată în mai mult de 50 de țări.

Nu este clar de ce conflictele dintre țările bogate și cele sărace pot avea loc numai dacă ultimele sunt unite. Două țări sărace, India și China,

au populații care depășesc populația însumată a tuturor țărilor occidentale. China este deja considerată ca o amenințare militară pentru Statele Unite, deși nici India nu este mai prejos. Dată fiind mărimea lor enormă, într-un deceniu sau două de dezvoltare rapidă, aceste două țări pot începe să însemne o competiție serioase pentru țările nucleu.

Chiar și țările mai mici pot deveni o amenințare. O strategie a politicii americane a fost aceea de a ostraciza țările din periferie ca state „malefice" dacă ele îndeplinesc unul sau mai multe din următoarele: ele rezistă hegemoniei Statelor Unite, ele posedă sau construiesc arme de distrugere în masă și ele posedă sau construiesc rachete cu rază lungă de acțiune. Toate „statele rele „ sunt mai degrabă mici; lista include Iranul, Irakul, Coreea de nord, Siria, Cuba și Libia. Se pare că Statele Unite iau în serios aceste state. Aceasta se observă în construirea *Nuclear Defense Shield* pentru a intercepta și doborî rachetele trimise de aceste state.

Amuzant într-un fel, Huntington își neagă teza – că *cele mai multe conflicte* își au sursa în diferențele culturale (*subl. ns.* – E.C.B.) – când descrie geneza conflictelor dintre civilizații. Războaiele inter-civilizații, consideră el, au drept cauze sursele obișnuite: anarhia statelor și conflictele dintre oameni, teritorii și resurse; cultura intră în aceste conflicte mai târziu când părțile rivale mobilizează suportul populației.

Nu este acesta o contrazicere a primatului factorilor culturali în conflictele dintre civilizații?

O examinare a conceptului central de civilizație relevă câteva contradicții și limite în teza lui Huntington.

Huntington definește civilizația și adaugă – fiecare civilizație este definită prin „valori, norme, instituții și moduri de gândire" centrale și durabile.

Urmează o listă de opt civilizații contemporane: sinică, japoneză, hindusă, islamică, ortodoxă, latino-americană, occidentală și (posibil) africană. Lista putea să fie convingătoare dacă Huntington ar fi identificat „valorile, normele, instituțiile și modurile de gândire" centrale. Huntington omite acest lucru. Cititorul nu este lămurit dacă aceste civilizații pot fi definite de un set de valori centrale neschimbate sau cât de mari sunt diferențele dintre valorile centrale ale acestor civilizații. În mod curios, nu mai este nici un loc în taxonomia lui Huntington pentru Thailanda, Cambodgia, Laos, Srilanka sau Tibet. Ele își caută locul.

În același timp există o legătură puternică între civilizațiile autorului american și noțiunea occidentală de rase. Nici una nu poate fi identificată

cu o rasă: occidentul cu arienii, ortodoxia cu slavii, latino-americanii cu metişii (deşi elitele lor sunt aproape în întregime albi), chinezii şi japonezii cu „rasa galbenă", hinduşii cu caucazienii bruni şi africanii cu rasa neagră. Islamul nu se potriveşte acestei descrieri. Aceasta conduce la o suspiciune, crede Alam, care se întreabă dacă nu cumva este posibil ca schema lui Huntington să recicleze pur şi simplu divizarea omenirii în rase făcută de occidentali?

Deşi Huntington pretinde că religia este o „caracteristică centrală şi definitorie" a civilizaţiilor, corelaţia dintre civilizaţii şi religie este destul de slabă. Civilizaţiile occidentală, ortodoxă şi latino-americană sunt *toate* creştine. America Latină este un caz aparte deoarece este aproape în întregime catolică;, dar aşa sunt şi Spania, Portugalia, Belgia, Franţa şi Italia. Mai important pare a fi faptul dacă pot exista trei civilizaţii creştine ce-l împiedică pe Huntington să împartă islamul în şiiţi şi suniţi sau pe falii rasiale (arabă, iraniană, turcă, africană şi malaeziană). În cele din urmă există două civilizaţii pe lista lui Huntington – cea chineză şi cea japoneză – care nu prezintă afiliaţii religioase clare – cel puţin aşa cum este înţeles termenul în occident.

Conceptul de civilizaţie dă naştere unei ambiguităţi datorită relaţiei lui empirice cu statele. Dintre cele şase civilizaţii principale – occidentală, ortodoxă, islamică, indiană, sinică şi japoneză – ultimele trei sunt identice sau aproape identice cu un stat. India, China şi Japonia sunt civilizaţii *şi* state. În plus două state nucleu – Statele Unite şi Rusia – o treime şi o jumătate din populaţiile totale ale civilizaţiilor lor. În cele din urmă devine simplu de înţeles un conflict clar de interese între Statele Unite şi China sau între China şi Rusia – ca şi conflict al civilizaţiilor.

Există cel puţin două răspunsuri pe care Huntington le oferă la această întrebare: aceste ciocniri îşi au rădăcinile în psihicul uman şi în natura culturilor.

Privind în profunzime, ciocnirea civilizaţiilor îşi are rădăcinile în psihicul nostru. Oamenii se autodefinesc identificându-se cu „grupuri culturale: triburi, grupuri etnice, comunităţi religioase, naţiuni şi în general cu civilizaţiile". Dar asta nu este de ajuns: pentru a ne însuşi profund propria identitate trebuie să-i urâm pe ceilalţi. Altfel spus, ciocnirea civilizaţiilor îşi are rădăcinile în slăbiciunea umană.

Această teză formată din două părţi prezintă probleme în ambele. Nevoia de identitate este mai bine satisfăcută prin identificarea cu grupuri

mai mici – familia, satul, tribul, clubul, asociaţia sau echipa – decât cu cele mai mari, secundare mai îndepărtate, precum naţiunile şi civilizaţiile. Dacă noi chiar ne identificăm cu o naţiune sau cu o civilizaţie acest lucru este determinat din punct de vedere social şi nu îşi are rădăcinile în psihicul nostru. Într-un mod similar, *dacă* autodefinirea noastră se hrăneşte cu ură am putea obţine o mai mare satisfacţie prin îndreptarea acestei uri către rivalii aflaţi la îndemână – în afaceri, politică, sport sau la locul de muncă – mai curând decât către entităţi abstracte şi îndepărtate precum „alte" civilizaţii.

Dintr-un alt punct de vedere, Huntington atribuie ciocnirile naturii culturilor: disensiunilor lor *per se* şi rivalităţilor. În contextul Occident şi Islam, el consideră că dezacordurile dintre ele „decurg din *natura* celor două religii şi civilizaţiilor bazate pe ele". Astfel, „*pattern-ul* conflictului aflat în desfăşurare" dintre cele două civilizaţii rezultă, printre altele, din conflictele datorate rolului religiei în politică. Până şi similarităţile lor devin surse de conflicte: monoteismul lor care nu permite alţi zei; pretenţiile lor care contestă acelaşi teritoriu; şi competiţia dintre misionarii lor.

Aceste pretenţii sunt pline de probleme. Ironic dar, civilizaţia islamică abia dacă exista în timpul primei faze a expansiunii arabe – conducând la ciocniri cu Imperiul Bizantin şi cu Vestul Latin la sfârşitul sec. al VII-lea şi începutul celui de-al VIII-lea. Primul Imperiu islamic a descurajat convertirea la islam. Ei au preferat venitul din „jizya" o taxă impusă nonmusulmanilor.

Opoziţia dintre Occident şi Islam asupra secularismului este una falsă. În cea mai mare parte a istoriei, occidentul s-a definit ca şi creştinătate care oferea cetăţenie numai adevăraţilor credincioşi în dogma catolică. Creştinii care se îndepărtau de credinţa adevărată, la fel ca şi evreii şi musulmanii, erau persecutaţi, masacraţi sau expulzaţi din Europa. După o perioadă de războaie sângeroase, urmată de apariţia protestantismului, occidentul şi-a extins toleranţa religioasă către denominaţiile creştine. Oricum, cu unele excepţii această toleranţă nu s-a extins şi către non-creştini până mai recent. Pe de altă parte, toleranţa pe care imperiile islamice le-au acordat-o diverselor tendinţe religioase din cadrul islamului, şi, într-o mai mică măsură către alte religii, a fost îmbrăţişată de occident abia în timpurile recente.

Separarea dintre Biserică şi Stat în occident este de asemenea exagerată; Biserica Catolică era ea însăşi un centru de putere major,

adesea rivalizându-i pe prinți; în orice caz, această separare a fost dificil de realizat, din moment ce conducătorii Bisericii și Statului proveneau din aceeași clasă a elitei latifundiarilor. Această situație s-a înrăutățit o dată cu apariția protestantismului. Adesea aceasta însemna că șeful Statului devenea conducătorul Bisericii Naționale: Regina Elisabeta este în continuare capul Bisericii Anglicane. Pe de altă parte, societățile islamice au câteva trăsături seculare, unele inexistente în Europa Medievală sau Modernă. Cel puțin sunniții nu au fost niciodată organizați într-o Biserică. Religia sunită a rămas una descentralizată, în cadrul căreia fiecare comunitate locală își organizează propriile școli și locașurile de rugăciune. Elaborarea sistemelor legale – nu numai legile care vizau familia – nu a fost niciodată un monopol al Statului, ci a făcut preocuparea juriștilor de marcă.

În mod similar, pretențiile universaliste și mai important mijloacele utilizate pentru a le îndeplinii sunt determinate istoric. În trecut, creștinismul considera islamismul drept o religie falsă, care trebuia combătută în forță. Dar, creștinismul definește cu greu astăzi occidentul. Și chiar dacă creștinii consideră în continuare că islamismul este o religie falsă, este puțin probabil că mulți dintre ei vor fi nerăbdători să se înscrie în cruciade pentru înlăturarea islamismului. Pe de altă parte, societățile islamice au trecut pe o poziție opusă de-a lungul ultimului secol, dincolo de toleranța religiei lor. Mișcările islamice care au luat naștere pentru a rezista marginalizării societăților islamice sunt mai rigide în practicile lor, mai defensive și mai puțin tolerante față de alte religii decât aproape oricare dintre școlile tradiționale ale islamismului.

Desigur că nu ne va surprinde că o teorie atât de slab construită ca cea a lui Huntington va pica la testul empiric, subliniază M. Shahid Alam.

Mai întâi, să considerăm principala sa teză – conflictele dintre două state, în perioada de după 1989, sunt mai posibile dacă acestea aparțin unor civilizații diferite. Această afirmație nu este susținută de dovezi. Un studiu recent al lui Jonathan Fox arată că o comparație a tuturor conflictelor etnice de-a lungul Războiului Rece, și de atunci în acolo, arată un declin *modest* în proporția conflictelor intercivilizații față de cele intracivilizație. Nu am auzit nici un zgomot asurzitor al ciocnirilor dintre civilizații după 1989.

Alternativ, putem analiza probele istorice pentru a verifica dacă probabilitatea conflictelor se datorează diferențelor culturale. Henderson

și Tucker au studiat impactul diferențelor culturale asupra probabilității conflictelor internaționale în timpul perioadei de după Războiul Rece; studiul remarcă distanța dintre țări, prezența democrației și un index al competenței puterii. Încă o dată, nu se pune problema ciocnirii civilizațiilor. Diferențele culturale nu au un impact vizibil asupra probabilității producerii războaielor în timpul acestei perioade.

Teza lui Huntington nu are nici un suport în perioada de dinainte de 1945. Dintre 18 războaie majore purtate de marile puteri între anii 1600 și 1945, numai 6 au implicat state din două sau mai multe civilizații. De asemenea, când Henderson și Tucker au examinat războaiele internaționale din perioada 1816 și 1945, ținând cont de alte influențe, au descoperit că probabilitatea conflictelor dintre două state era mai mare dacă ele aparțineau *aceleiași* civilizații. Aceasta, concluzionează profesorul Alam, înseamnă exact opusul a ceea ce a prezis Huntington!

Să luăm în considerare acum „granițele sângeroase" (*bloody borders*) ale Islamului. Huntington afirmă că „în anii '90 (musulmanii) au fost pe departe mai implicați în violența intergrupală decât popoarele oricărei civilizații." Din nou datele spun altceva. În sondajul său despre conflictele etnice, Jonathan Fox a observat că Islamul era implicat în 23,2% dintre toate conflictele inter-civilizații între 1945-1989 și în 24,7% dintre conflictele dintre 1990-1998. Aceste proporții nu sunt cu mult peste proporția lumii islamice în populația lumii. De asemenea, nu observăm nici o creștere dramatică a acestei proporții de la sfârșitul Războiului Rece.

În orice caz, trebuie să fim precauți atunci când vorbim despre „granițele sângeroase". O privire atentă asupra geografiei ne spune că granițele dintre civilizații variază și că partea islamică a acestor granițe este disproporționat de mare. Pe de o parte, Islamul se întinde de la Senegal, Maroc și Bosnia în vest la Sinjiang, Indonezia și Mindanao în est. Această dispunere geografică aduce Islamul în contact – adesea strâns și extins – cu civilizațiile africană, occidentală, ortodoxă, hindusă și sinică. Trebuie avute în vedere nu numai granițele dintre țări, ci și granițele dintre o mare majoritate islamică din cadrul țărilor nonislamice și invers. Dacă am adăuga toate aceste granițe, partea islamică ar putea depăși detașat proporțiile cumulate ale tuturor celorlalte civilizații.

Recunoașterea acestor fapte ne poate ajuta să plasăm observațiile „granițe sângeroase" din lumea islamică într-o lumină mai puțin nefavorabilă.

De ce a dominat *Ciocnirea* discursul public din occident în ciuda teoriei sale slabe, a lipsei suportului empiric şi al credinţei că ura este baza necesară realizării identităţii culturale, se întreabă Alam.

„Capacitatea noastră de a crede diverse povestiri, chiar şi pe cele mai ridicole, depinde de cât de bine ne servesc ele intereselor noastre personale şi colective" (*subl. ns.* – E.C.B.). Numeroasele povestiri construite de analiştii ştiinţelor sociale despre rasă, cultură, dezvoltare economică, pieţe libere şi comerţ liber sunt neplauzibile, dovedindu-se adevărate farse atunci când se descoperă adevărata lor faţă. Ele durează atâta timp cât servesc intereselor puternice. Ele pot dura deoarece aceste interese puternice pot angaja un batalion de oameni de ştiinţă care se oferă voluntar – deşi adesea inconştient – să comercializeze prestigiul profesiei lor în schimbul unor locuri de muncă bune, unor salarii bunicele şi laudelor şefilor.

Perioada de după Războiul Rece a marcat o nouă intensificare în răspândirea capitalismului global. Provocarea comunistă a forţat statele-centru să se unească, să creeze instituţii multilaterale menite să le coordoneze interesele lor globale: când Războiul Rece a luat sfârşit, statele-centru s-au mişcat decisiv, cu instituţiile multilaterale în frunte, să creeze un regim economic global care a permis capitalului-centru să penetreze liber fiecare segment al periferiei. Sloganurile acestui nou regim sunt: comerţ liber, pieţe de schimb libere, privatizare, tratament naţional aplicat capitalului străin şi globalizarea drepturilor de proprietate intelectuală.

Această situaţie a produs creşterea rapidă a sărăciei în ţările din periferie, eroziunea capitalului indigen în cea mai mare parte a periferiei şi mari decalaje între statele-centru şi cele periferice. Nu ne surprinde că acest imperialism mai transparent, arogant şi intruziv a adâncit nevoia de ideologii care să înceţoşeze diferenţele crescânde dintre ţările bogate şi cele sărace. *Ciocnirea* răspunde acestei nevoi oferind primul loc conflictelor religioase, rasiale şi dintre civilizaţii abătând astfel atenţia de la bătăliile mai profunde din lumea divizată economic.

Am supus atenţiei cititorilor o sinteză a ideilor profesorului Alam despre teoria lui S.P. Huntington. Rămâne la latitudinea fiecăruia dintre noi de a judeca şi de a căuta în continuare dovezi care să sprijine sau nu o teorie sau alta. Considerăm că profesorul Huntington a realizat o eroare majoră încă de la începutul teoriei sale prin definirea conceptului de *civilizaţie*, identic ca sens celui de cultură.

5.5. **Tipologia civilizaţiei**

Deşi controversată ca noţiune, *civilizaţia* a cunoscut o serie de definiţii şi a fost studiată în funcţie de etapa istorică în care se constituia. Se remarcă o multitudine de clasificări care pornesc de la criterii variate aşa cum procedează şi autorul român Al. Tănase (1977). Un prim criteriu este cel *social-economic* în funcţie de care se pot distinge mai multe tipuri de *civilizaţie* constituite în funcţie de formaţiunile social-economice. În acest sens se pot recunoaşte:

- *Civilizaţia primitivă*
- *Civilizaţia antică-sclavagistă*
- *Civilizaţia feudală*
- *Civilizaţia modernă*
- *Civilizaţia contemporană*

Criteriul *tehnic* este utilizat în special de către etnografi şi arheologi care descriu etapele şi formele societăţii primitive:

- *Civilizaţia neolitică*
- *Civilizaţia bronzului*
- *Civilizaţia fierului*

Acest criteriu este utilizat şi pentru determinarea, dintr-un unghi de vedere particularizat, a stărilor şi faptelor de civilizaţie. Se poate distinge în acest mod între *civilizaţia industrială* şi cea *postindustrială*. În acest caz, criteriul tehnic este asociat cu alte criterii, îndeosebi cu cele economic şi axiologic, pe care le şi subordonează.

Se poate observa că anumiţi istorici ai culturii recurg în special la criteriul *antropologic cultural* cu intenţia de a accentua asupra originalităţii ireductibile a diferitelor culturi. În urma aplicării acestui principiu se pot nominaliza următoarele civilizaţii:

- *Civilizaţia asiro-babiloniană*
- *Civilizaţia egipteană*
- *Civilizaţia greco-romană*
- *Civilizaţia indiană*
- *Civilizaţia chineză*
- *Civilizaţia japoneză* etc.

Atunci când se depăşeşte spaţiul de cultură al unui popor, făcându-se referire la zone geografice mai mari, ne putem gândi la *civilizaţia balcanică, civilizaţia europeană, orientală, cea africană* etc.

Amintind de clasificarea lui S.P. Huntington, criteriul spiritual sugerează că distincția între civilizații ar trebui să se realizeze în funcție de factorul religios. Astfel, s-ar putea distinge între civilizațiile creştină, budistă şi cea islamică. Mai mult decât atât, criteriul spiritual sugerează referirea la anumite caracteristici ale lumii moderne, existând posibilitatea de a diferenția între: *civilizația cărții, a audiovizualului, a loisir*-ului şi mai recent, cea a *internetului.*

Unii specialişti pot critica aceste clasificări datorită diverselor concepții privind raportul dintre cultură şi civilizație care, de exemplu, consideră că viața religioasă este o manifestare pur spirituală, aparținând prin acest specific sferei culturii şi mai puțin civilizației „materialului". Cu toate acestea, credem că raportul dintre cultură şi civilizație este unul intim, de reală complementaritate. În fond, cea mai impunătoare şi impresionantă catedrală are la bază nu numai beton şi cărămizi, aspecte ale materiei, ci şi credința în Dumnezeu şi trainice cunoştințe de arhitectură care aparțin sferei spiritului uman. Unele fără celelalte...

În paginile care urmează vom trata două tipuri de civilizații amintite anterior – industrială şi postindustrială – care continuă să se bucure de atenția celor interesați de studiul istoriei şi sociologiei civilizațiilor.

5.5.1. *Civilizația industrială*

De-a lungul istoriei omenirii au apărut şi s-au dezvoltat patru tipuri de societate (A. Roth, 2002):

1. societatea *primitivă* (arhaică, neolitică, gentilico-tribală, a vânătorilor);
2. societatea *agrară* (tradițională, tradițional-agrară, premodernă, preindustrială);
3. societatea *industrială* (modernă, capitalistă);
4. societatea *postindustrială* (postmodernă).

În studiul de față prezintă un interes anume ultimele două tipuri de societăți, respectiv de civilizații, care desigur nu le exclud din analiză pe celelalte.

Procedând într-un mod sintetic, se poate spune că principalele caracteristici ale civilizației industriale sunt:

– industrialismul

– generalizarea economiei de piață, capitaliste

– depăşirea structurării sociale în stări şi constituirea unei structuri macrogrupale mai complexe.

– democrația politică

– constituirea şi generalizarea mentalității, spiritualității moderne manifestată prin inovație, individualism şi raționalitatea științifică.

Dar cum a început totul, ce factori au provocat şi înlesnit profundele schimbări individuale şi socio-culturale care şi-au făcut simțite prezența încă din secolul al XVII-lea?

Momentul de debut al industrializării este localizat în secolul al XVIII-lea în Europa de Vest, mai exact în Marea Britanie. Un secol mai târziu, trăsăturile sale principale se răspândesc rapid şi în alte țări europene precum Franța, Germania, Belgia, traversând oceanul până în Statele Unite ale Americii. Începând cu secolul al XX-lea fenomenul industrializării se răspândeşte şi în alte zone ale globului, în Japonia, de exemplu, dar şi în alte părți, pretutindeni generând profunde schimbări de natură economică, socială, politică şi individuală.

Industrializarea poate însemna la prima vedere mecanizarea activității manufacturiere şi creşterea importanței industriei în economie, respectiv în acele economii în care agricultura reprezentase până în acel moment ocupația principală a unei pături largi de populație. Până în momentul industrializării, o mare parte a produselor erau realizate manual, fiind prin urmare mai puține din punct de vedere cantitativ şi mai scumpe. Industrializarea a presupus o schimbare radicală a modului de producție: realizarea unor produse standard în cadrul producției de masă care favoriza cantitatea mare de produse care se vindeau la prețuri mai mici.

Desigur că metodele din domeniul secundar (industrie) s-au răspândit şi în transporturi (extinderea căilor ferate), comunicații (inventarea telegrafului) şi marketing (apariția şi expansiunea magazinului universal).

Întorcându-ne în timp, amintim că în jurul anului 1700, Marea Britanie obținea mari profituri din comerțul desfăşurat în întreaga lume (cărbune, fier, lână), profituri care s-au transformat în capital destinat investiției în sfera industriei. Comerțul mondial a demonstrat că piețele lumii erau disponibile pentru bunuri mai ieftine, produse nu direct de către oameni, ci prin intermediul maşinilor care au facilitat creşterea veniturilor interne.

Din punct de vedere al factorului demografic, asistăm la o creştere spectaculoasă a populației cu 50-100% în țările occidentale în perioada 1730-1800. Amănunt semnificativ deoarece este favorizată apariția unei

noi piețe de bunuri și a uneia de forță de muncă: mai mulți indivizi dornici să muncească și să consume!

Apariția și extinderea industrializării au fost totodată susținute și de factorul cultural, căruia i s-a alăturat cel politic. Nu trebuie omis că în secolul al XVIII-lea, marcat de valorile Iluminismului se acorda un mare credit descoperirilor științifice, muncii și succesului material. Iată că aceste valori situate în vârful piramidei valorilor din societățile moderne i-au stimulat pe manufacturieri și pe inventatori, publicul larg care a putut înțelege că natura, omul și societatea pot fi cunoscute și înțelese în mod rațional, ceea ce creează un nou cadru pentru producția și nașterea noilor tehnologii.

În plus, marile puteri înțelegeau că puterea politică este susținută și consolidată de câștigurile realizate în sfera economică, motiv pentru care au facilitat unele schimbări care au dat frâu liber inițiativei, creativității și inovației. Puterea politică a fost cea care a încurajat și sprijinit construcțiile de drumuri, canale, căi ferate etc., anihilând totodată acele reacții firești ale indivizilor de respingere a noului. Luddismul este unul dintre cazurile celebre reținute în istorie.

Luddismul a fost mișcarea spontană de protest a muncitorilor englezi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea, care s-a manifestat prin distrugerea mașinilor. Motivul acestei atitudini a fost defavorizarea artizanilor și producătorilor manuali datorată mecanizării producției. Industrializarea a avut la bază revoluția industrială, adică apariția mașinismului și a unor noi surse de energie: mașina cu abur, prelucrarea petrolului și exploatarea electricității; războiul de țesut mecanic și telegraful. Iau un avânt nemaiîntâlnit până atunci mineritul, industria metalurgică și cea textilă.

Asistăm la apariția a ceea ce a devenit imaginea simbol (*icon*) a civilizației industriale: *fabrica*. Această nouă instituție presupunea concentrarea muncitorilor în cadrul său, în jurul unor mașini, munca la banda rulantă, activități repetitive și apariția rutinei, chiar dezvoltarea unei patologii specifice. De asemenea, fabrica presupune și raporturi complexe, luând uneori o formă tensionată sau chiar agresivă între angajați, dar mai ales între angajați și proprietari considerați exploatatori; asistăm la debutul unui proces de durată: specializarea muncitorilor.

Noile cuceriri din sfera tehnologiei au pătruns și în sectorul primar, în agricultură unde a început procesul de utilare cu mașini și îngrășăminte

chimice. Deși se presupunea că utilizarea tuturor tehnologiilor este marcată de spiritul raționalist al timpului, s-a observat că omul a abuzat de creațiile sale, un abuz comis atât față de natură, cât și față de semenii săi. Apar fenomene noi care s-au agravat și multiplicat o dată cu trecerea timpului precum poluarea apei și a aerului, despăduririle abuzive, contaminarea solului care au generat o serie de fenomene grave – încălzirea globală este unul dintre acestea.

Desigur că efectele industrializării au cuprins toate sferele vieții sociale până în zonele lor cele mai profunde. Au loc mutații nu numai în sfera producției, ci și în viața de zi cu zi, în alimentație (creșterea producției de mâncare cu un conținut caloric mărit), vestimentație (îmbrăcămintea standardizată, serializată), condiții de locuit (cartierele muncitorești din marile orașe europene) etc. S-a observat că jumătate din populația țărilor industrializate trăia la oraș. Marea Britanie, de exemplu, a atins această cifră în anul 1850 (Peter N. Stearns, 2001). Orașul se extinde, viața din orașe devine complexă, generând adesea fenomenul înstrăinării, al alienării individului, care ajunge la o concluzie dramatică – nu se mai poate regăsi pe sine, este pierdut în masa de oameni din jurul său cu care fie nu interacționează, fie stabilește relații formale, asemenea celor de la locul de muncă. Muncitorul care locuiește în sărăcăcioasele cartiere londoneze, aflat în fața benzii rulante îndeplinește de câteva mii de ori pe zi (!) aceeași activitate stereotipă care ajunge încet, încet să îl dezumanizeze. Este emblematică în acest sens celebra lucrare a pictorului norvegian, exponent de marcă al curentului expresionist în arta plastică, Edward Munch (1863-1944) intitulată sugestiv *Strigătul*. Privitorul este impresionat de aspectul sărăcăcios al personajului din prim planul tabloului, un omuleț palid, subnutrit care își ține capul în mâini strigându-și disperarea și singurătatea care îi schimonosesc chipul. În fundal – un peisaj în care predomină nuanțe de un roșu apocaliptic, de prăbușire în abisurile ființei, de sfârșit de lume – un pod deasupra unei prăpăstii și doi bogătași (elita, clasa conducătoare), al căror status este ușor recognoscibil de către privitorul care le observă vestimentația specifică epocii (joben și redingotă), care trec impasibili pe lângă individul care își plânge soarta. Iată sinestezia produsă de această operă de artă: uitați-vă la tablou, priviți-l cu atenție și ascultați: s-ar putea să auziți un țipăt!

Iată că acea colivie de fier a raționalizării, efectele sale opuse și chiar perverse de care se temea Max Weber sunt teme de interes, dar și

provocatoare de angoasă inclusiv pentru gânditorii contemporani, ai societății postindustriale (George Ritzer, 2000, 2003).

În perioada industrializării societăților, modificări de formă și fond cunoaște și instituția familiei căreia îi devine specifică specializarea membrilor săi, despărțindu-se de calitatea sa de unitate de producție pe care a avut-o în societatea agrară, a Primului Val (Alvin Toffler, 1981, 1996). Femeile sunt angajate în număr din ce în ce mai mare în fabrici, deși cele căsătorite își limitează activitatea la rutina zilnică din perimetrul gospodăriei. Atât femeile, cât și copiii reprezintă adesea o forță de muncă preferată de către marii industriași pentru că este ieftină (observație sugestivă pentru înțelegerea statutului lor social). Asistăm de fapt la exploatarea acestor categorii sociale. Timpul petrecut în și împreună cu familia scade semnificativ. În schimb, apar noi forme de petrecere a timpului liber: frecventarea teatrului, a cinematografului, sportul profesionist, distracția comercială.

Pe de altă parte, aminteam anterior de specializarea muncitorilor care lucrează în fabrici. Acest pas s-a putut face și datorită faptului că *educația* capătă un rol din ce în ce mai important. Crește numărul de persoane alfabetizate și apare învățământul obligatoriu.

Asistăm la o deplasare a centrului de greutate în cadrul procesului de producție de pe calitate pe cantitate. Mai mult, muncitorul eșuează în a se identifica cu produsul muncii sale pe de o parte deoarece specificul activității sale este altul decât cel pe care îl desfășura în gospodăria personală, iar pe de altă parte datorită creșterii specializării sale. Cine nu a vizionat genialul film al lui Charlie Chaplin, *Modern Times* (*Timpuri Moderne*), o inspirată parodie a societății industriale, în special a procesului de producție? Muncitorul interpretat de Chaplin execută la banda rulantă de zeci de mii de ori aceeași operațiune într-o săptămână, automatismele formate devin atât de bine consolidate încât nu îl părăsesc pe personaj nici în timpul somnului. Frământările lui Charlie pun în discuție punctele nevralgice ale societății americane de la începutul anilor '30: caracterul inuman al automatizării excesive, șomajul, criza economică. Secvențe celebre: banda rulantă, mașina de hrănit, dansul pe patine cu rotile în magazinul universal, mașina care mănâncă oameni: „Întreaga disperare filosofică care denunță absurditatea lumii, întreaga angoasă a lui Kafka izbucnesc în acest film pe cât de burlesc, pe atât de feroce" (G. Altman *apud* Cristina Corciovescu, Bujor T. Rîpeanu, 1989, p.167).

Privită în ansamblu, industrializarea a schimbat lumea, puține locuri din lume „reușind" să rămână neatinse de aceste transformări. Cu toate acestea s-a remarcat că natura impactului industrializării diferă de la un loc la altul.

Industrializarea este întotdeauna în primul rând un fenomen regional și nu unul național așa cum a demonstrat-o lungul decalaj industrial al Americii de Sud. Multe zone din Europa occidentală împreună cu S.U.A. au urmat Marii Britanii la începutul secolului al XIX-lea pentru ca abia la mijlocul acestui secol să se alăture și alte țări europene precum Suedia, Olanda, nordul Italiei. Următorul mare val al noii industrializări a început în Rusia și Japonia, în jurul anului 1880. O etapă finală, desfășurată până în prezent a fost caracterizată de industrializarea rapidă a unor țări precum Coreea de Sud și Taiwanul în anii '60.

Industrializarea a luat chipuri diferite în zone diferite. În Marea Britanie, de exemplu, succesul industrializării a fost condiționat de reușitele inventatorilor și de întreprinderile mici, spre deosebire de Germania unde rolul central l-au avut organizațiile mari, cu structuri manageriale formale și o activitate de cercetare mai curând cu caracter colectiv decât individual. În plus, statul german a fost implicat în mod direct în procesul industrializării spre deosebire de Marea Britanie.

În Franța, industrializarea a avut la bază produsele meșteșugărești îmbunătățite pentru care francezii erau deja celebri. La această situație s-a adăugat și o realitate cunoscută: Franța nu dispunea de resurse de cărbune, fapt care a atras după sine întârzierea dezvoltării industriei grele.

În Statele Unite ale Americii, industrializarea a beneficiat de forța de muncă a imigranților care a favorizat aplicarea unui tratament considerat de mulți drept inuman, în ciuda regimului democratic. Beneficiind de o piață impresionantă, Statele Unite au fost cele care au inițiat și susținut consumul de masă care a avut în timp un impact major asupra întregii lumi.

Forme diverse a cunoscut procesul industrializării și în fazele sale târzii. În Rusia, industrializarea începe înainte de Revoluția Rusă de la 1917, cunoscând însă un ritm accelerat în timpul conducerii comuniste. În Japonia, de exemplu, industrializarea a beneficiat de o strânsă colaborare între lumea marilor afaceri și guvern, fiind marcată de spiritul confucianismului care a facilitat colaborarea în cadrul grupului, tendință care se regăsește și în stilul managerial.

Analistul întâmpină dificultăți atunci când dorește să descrie procesul global al industrializării în ideea valurilor succesive atunci când se confruntă cu societăți care fie sunt parțial industrializate sau nu sunt încă prinse într-o revoluție totală. Țări precum Mexicul, Brazilia, India și China au o producție industrială capabilă să reducă nevoia de a importa anumite bunuri precum îmbrăcămintea și mașinile. De asemenea, acestea au dezvoltat industrii cheie în jurul anumitor bunuri destinate exportului, cum este cazul industriei braziliene de computere și a sectoarelor aero-spațial și de produse de soft din India.

Dispariția regimului comunist din țările europene de la sfârșitul anilor '80 ai secolului XX care s-a încheiat recent, așa cum s-a întâmplat și în România în 1989, a constrâns unele guverne europene să treacă la economia de piață înțeleasă ca un mijloc de accelerare a creșterii industriale, deși procesul s-a dovedit a fi unul anevoios chiar și pentru țările care cunoscuseră succesul în sistemul comunist.

Impactul global al industrializării rămâne o poveste neterminată chiar și acum la început de secol XXI (Peter N. Stearns, 2001).

Desigur că nu avem pretenția și nici intenția de a fi reușit o caracterizare completă a civilizației industriale. Am preluat unele idei ale istoricului american Peter N. Stearns cu intenția de a puncta câteva aspecte ale acestui tip de civilizație, subliniind ideea modificărilor profunde în toate sferele vieții sociale și în cea individuală.

Menționăm că termenul de *societate industrială* îi aparține lui Saint-Simon. În locul acestui termen, Raymond Aron l-a preferat pe cel de *societate capitalistă* căreia îi este specifică tehnica rațională.

Termenul de civilizație industrială se folosește ca sinonim al celui de societate industrială.

5.5.2. *Civilizația postindustrială*

Astăzi cele mai dezvoltate societăți sunt cele postindustriale (Lyotard, 1979).

Din punct de vedere terminologic, există o pluralitate de adjective care însoțesc noțiunea de *societate* pentru a caracteriza situația actuală. Alvin Toffler scrie într-o celebră lucrare despre trăsăturile celui de *Al Treilea Val*. Z. Brzezinski optează pentru conceptul de *societate tehnotronică*, R. Dahrendorf prezintă *societatea postcapitalistă*. Se vorbește despre o societatea *informațională* sau a *cunoașterii* sau a *comunicării*.

Toate aceste diferențe terminologice demonstrează căutarea asiduă și sistematică întreprinsă de gânditorii contemporani cu scopul de a înțelege profundele transformări ale vieții sociale care au început să se petreacă după cel de-al doilea război mondial, în țările dezvoltate și mai târziu, în cele din fostul bloc comunist, pentru care atributul de *postcomuniste* este unul provizoriu.

Civilizația postindustrială, ca nou tip civilizațional, temă centrală de studiu pentru o serie de autori care activează într-o varietate de domenii (socio-uman, politic, literar etc.) are ca punct de pornire cea de-a doua revoluție tehnologică realizată după sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Spre deosebire de civilizația industrială, ai cărei zori apăreau în Anglia, considerat stat centru, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, acest nou tip de civilizație are un caracter *policentric* deoarece s-a desfășurat concomitent în spațiul societăților industriale avansate din secolul XX.

În viziunea lui Andrei Roth (2002), societatea postindustrială este caracterizată de:

1. a doua revoluție industrială (revoluția științifico-tehnică contemporană)
2. economia de piață și capitalismul târziu
3. macrostructura socială
4. democrația și drepturile omului
5. spiritualitatea postmodernă

Revenind la cea de-a doua revoluție științifico-tehnică, aceasta are la bază marile descoperiri (energia atomică), dezvoltarea comunicațiilor, explorarea spațiului cosmic etc. Diverși autori nominalizează cei trei „A": *a*utomatica, energia *a*tomică și *a*stronautica – domenii emblematice pentru această societate (A. Roth, 2002). Apar noi discipline științifice, electronica, cibernetica, informatica, ale căror preocupări determină valorizarea fără precedent a „materiei cenușii". Prin urmare, crește rolul informației care în viziunea unor specialiști reprezintă principalul atribut al societății, de unde și denumirea de *societate informațională*; informația devine impresionantă din punct de vedere cantitativ, dar și calitativ, circulă de la un capăt la altul al lumii și se modifică rapid, sugerând că noii societăți/civilizații le sunt specifice atribute precum *schimbarea* și *noutatea* (Rodica Topor, 2000, p.47). Profesorii se pot surprinde cu uimire atunci când le recomandă studenților ca bibliografie o carte „veche" din...1999!

Noile relații dintre știință și tehnologie atrag după sine schimbări majore în plan socio-profesional. Asistăm la o supraspecializare, care poate înspăimânta; apar profesioniștii și tehnicienii diferiți de muncitorul din societatea industrială. Ia naștere o elită intelectuală de vârf care are un important rol social, decizional și de conducere a societății. Procesul informatizării presupune pregătirea științifică și tehnologică superioară a forței de muncă care are drept efect conferirea de statut elevat, prestigiu și o retribuție înaltă pentru cei care dețin astfel de cunoștințe. Mai mult, s-a constatat o deplasare a preocupărilor din sectoarele primar și secundar, în cel terțiar, fapt ilustrat de dominația economiei serviciilor care se adresează maselor largi. O mare parte a populației statelor dezvoltate este concentrată în domeniile finanțelor și comerțului, în sănătate, transport, învățământ și cercetare, în zona *entertainment*-ului (distracția) și *loisir*-rului etc.

Activitatea de cercetare științifică este înalt valorizată, fapt care i-a inspirat pe unii autori să denumească acest tip de societate drept *societatea cunoașterii* (Peter Drucker, 1999).

Diverși autori își manifestă deschis temerile față de unele riscuri pe care le presupune acest tip de societate. Dintre acestea se pot aminti: dezvoltarea și dominația unei noi birocrații; controlul informatic exercitat asupra individului; o conducere elitist – tehnocratic-scientistă (A. Roth, 2002).

Dacă imaginea-simbol (*icon*) a civilizației industriale ar putea fi considerată *fabrica*, cea a civilizației postindustriale este *computerul* implicat masiv în toate sferele vieții sociale, inclusiv în unele fenomene deviante, de tipul terorismului. Sunt sugestive imaginile oferite de televiziunile din întreaga lume cu luptători din gruparea teroristă Al-Qaeda care lucrează la laptop-ul ținut pe genunchi ascunși într-o peșteră. Imaginea sugerează o adevărată strategie militară: atacă și învinge-ți inamicul cu propriile-i armele!

Computerul s-a insinuat treptat în cele mai diverse domenii personale: profesie, distracție și în viața sexuală. Astăzi există o serie de articole și lucrări publicate pe tema unui nou tip de adicție, de dependență, cea de computer, respectiv de jocurile pe calculator și internet care provoacă transformări îngrijorătoare în gândirea și comportamentul utilizatorilor. Dacă în prezent ne este relativ familiară prezentarea pe care și-o face un alcoolic în cadrul grupului de terapie de la Alcoolicii Anonimi: „Bună seara! Mă numesc X și sunt alcoolic. Nu am mai băut de Y luni", ne vom obișnui în curând cu un alt tip de

„mărturisire": „Bună seara! Mă numesc Z și sunt dependent de jocuri pe calculator. Nu am mai jucat în rețea de T luni".

Pe de altă parte, prezența din ce în ce mai impresionantă a computerului în casele noastre îl determină pe Toffler să imagineze un „cămin electronic" ca unitate cu caracter productiv: „Într-adevăr, o cantitate apreciabilă, dar neevaluată de muncă se efectuează deja la domiciliu de agenți comerciali care lucrează prin telefon sau vizitându-și clienții și nu trec decât ocazional pe la birou; de către arhitecți și proiectanți; de către un număr crescând de consultanți specializați din multe industrii; de foarte mulți specialiști care acordă servicii personale, cum sunt fizioterapeuții sau psihologii; de profesorii de muzică și de limbi; de negustorii de obiecte de artă, consilieri pentru investiții, agenți de asigurări, avocați și cercetători universitari; și de multe alte categorii de intelectuali, specialiști și tehnicieni" (A. Toffler, 1996, p.178).

Enrico Carita (1989) consideră că în prezent putem stabili gradul de dezvoltare al unei societăți după numărul calculatoarelor utilizate sau în funcție de puterea de calcul instalată, în același mod în care în secolul trecut, nivelul de dezvoltare se putea evalua după producția de oțel.

Munca devine mai puțin concretă și mai mult orientată spre stimularea gândirii abstracte, spre descifrarea simbolurilor ceea ce presupune necesitatea stringentă a unei reforme a învățământului care a început să funcționeze după prima revoluție tehnologică și continuă să o facă și în prezent în jurul unei instituții centrale, școala, organizată pe baza acelorași reguli care guvernau fabrica (ierarhie, standardizare, orar etc.), astfel încât elevii reprezintă materia primă a profesorului-muncitor pe care acesta trebuie să o „prelucreze" într-un timp limitat (ora de curs, semestrul, anul școlar, universitar etc.). În prezent, procesul de învățământ se derulează cu metode și tehnici didactice desuete, profesorul pregătind adesea elevii și studenții pentru un tip de societate care deja nu mai are nevoie de ei. De aceea, este nevoie să se treacă de la stadiul acumulării de cunoștințe la cel care pune accent pe dezvoltarea capacității de inovație, a creativității umane. Asistăm la o creștere fără precedent a rolului universității în viața publică, care, în viziunea lui Toffler ar lua locul fabricii din societatea industrială.

Comunicațiile cunosc în această perioadă o dezvoltare majoră care va conduce la globalizare și la formarea unei conștiințe planetare. Marshall McLuhan prezenta acum câteva decenii concepția sa despre

„satul global" în care mijloacele de comunicare în masă au rolul de a transforma un eveniment local într-unul de importanță internațională. Desigur că procesul globalizării este unul complex și sinuos, împotriva lui ridicându-se deja o serie de personalități și grupări care semnalează problemele legate de menținerea identității etnice, de afirmarea comunităților umane și de atentarea la păstrarea și manifestarea unicității diverselor națiuni. Mircea Malița (2001) observă că există o opoziție ideologică față de globalism care vine din două direcții opuse:

– Stânga tradițională (care se teme de „exploatarea" capitalistă a țărilor și popoarelor slab dezvoltate, lipsite de apărare în fața coloșilor financiari);

– Dreapta naționalistă (care își manifestă frica și rezistența în fața tendinței de unificare și „uniformizare" a tuturor structurilor sociale și a modelelor de viață, care ar periclita originalitatea tradițiilor naționale ancorate în subdezvoltare).

Omenirea se confruntă cu o serie de paradoxuri pe care va trebui să le explice și să le rezolve. Unul dintre ele este legat de relația sa cu natura. Astăzi, deși există preocupări serioase față de salvarea naturii, se observă continua sa degradare. O serie de grupări ecologiste, dar nu numai acestea, sunt îngrijorate de fenomene ireversibile ca deteriorarea stratului de ozon din atmosferă, fenomenul de seră, poluarea din marile centre urbane, dispariția unor specii de plante și animale etc. Există, de asemenea, un interes real pentru utilizarea unor „noi" resurse care în realitate sunt vechi de când lumea, marile civilizații antice cunoscându-le beneficiile foarte bine: energia solară, cea eoliană, a apei, algele marine din care se produc medicamente și alimente etc.

Omul continuă să agreseze natura. Unii afirmă cu cinism că progresul înseamnă sacrificiu, un sacrificiu pe care îl fac mediul, ceilalți oameni. În realitate, marii sacrificați vor fi urmașii noștri, care s-ar putea să se mulțumească să vizioneze cu ajutorul ultimelor tehnologii holograme cu pădurea amazoniană, cascada Niagara și un cer senin, urmărind mirați și plini de curiozitate viața unor specii de animale care vor fi dispărut demult.

Civilizația postindustrială, asemenea celei industriale își are punctele sale forte, de evoluție, avantajele și dezavantajele sale, zonele de lumină și întuneric pe care oamenii au datoria morală de a le cunoaște și de a acționa în conformitate, de a spori lumina și de a micșora întunericul.

Gilles Bertrand (2000) dezbătea pe marginea riscurilor societăților actuale. Riscului de război (*hard security*) i se alătură riscurile legate de securitatea nemilitară (*soft security*) reprezentată de crima organizată, comerțul cu carne vie, criminalitatea tehnologică, traficul cu droguri, cu arme și substanțe nocive (deșeuri nucleare etc.); acestea nu sunt fenomene noi, dar caracteristicile lor sunt altele: sunt mult mai frecvente și au un caracter internațional favorizat de libera circulație și noile tehnologii.

Cu toții avem datoria de a nu rămâne impasibili la marile probleme umane, sociale din jurul nostru (sărăcia, degradarea morală și deprecierea mediului înconjurător, terorismul, inegalitățile generate de diferențele de sex, rasă, religie etc.). Să ne aducem aminte versurile poetului englez Dylan Thomas (1914-1953) și să-i urmăm povața:

„Nu păşiţi netulburaţi în noapte...
Răzvrătiţi-vă, răzvrătiţi-vă când lumina piere".

Într-o excelentă lucrare, un fiziolog german, celebru pentru studiul său referitor la agresivitatea umană, scria cu o notă de regret despre cultura și civilizația occidentală actuală: „Cu aglomerările ei, cu pustiirea naturii și întrecerea cu sine însăși a omenirii avide de bani și insensibilă la valoare, cu îngrozitoarea sărăcie emoțională și cu prostirea prin îndoctrinare, cultura occidentală de azi are atât de multe aspecte care nu merită să fie imitate, încât te face să uiți prea ușor veritabilul ei conținut de adevăr și înțelepciune" (Konrad Lorenz, 1996, p.87).

Lorenz a surprins în aceeași lucrare din care face parte citatul anterior, opt trăsături negative, neajunsuri sau „păcate" așa cum le numește autorul, ale omenirii civilizate. În viziunea sa, acestea sunt opt procese diferite care se află într-o relație de interdependență cauzală, amenințând să producă dispariția culturii occidentale contemporane și a omenirii ca specie.

Civilizația modernă și pericolele sale

Cele opt procese discutate de Lorenz sau păcatele civilizației actuale sunt:

1. **Suprapopularea planetei noastre**, care obligă printr-un exces de contacte sociale pe fiecare dintre noi la izolarea într-un mod principial „neomenesc", declanșând totodată nemijlocit, în urma aglomerării multor indivizi într-un spațiu restrâns, manifestări agresive.

2. **Pustiirea spațiului vital natural**, care nu distruge numai mediul exterior înconjurător, în care trăim, ci și orice sentiment pios al omului în fața frumuseții și măreției unei creații care îi este superioară.

3. **Întrecerea omenirii cu sine însăși** care impulsionează tot mai rapid dezvoltarea tehnologiei în detrimentul nostru, făcându-i pe oameni incapabili să mai perceapă adevăratele valori, răpindu-le timpul necesar îndeletnicirii realmente omenești de a reflecta.

4. **Dispariția sentimentelor** și afectelor puternice în urma procesului de moleșire. Dezvoltarea tehnologiei și farmacologiei determină intoleranța crescândă față de ceea ce provoacă cea mai mică senzație de neplăcere. Astfel, oamenii își pierd capacitatea de a trăi acea bucurie ce poate fi obținută doar în urma unor eforturi îndelungate, depuse pentru învingerea obstacolelor. Jocul de contraste între bucurie și suferință, care există prin firea lucrurilor, se pierde în oscilațiile insesizabile ale unei plictiseli fără nume.

5. **Decăderea genetică**. În afară de „simțul natural al dreptului" și de anumite tradiții juridice care s-au transmis în timp, în cadrul civilizației moderne nu există nici un fel de factori care să exercite o presiune selectivă asupra evoluției și menținerii unor norme de comportare socială, în ciuda faptului că o dată cu dezvoltarea societății se resimte din ce în ce mai mult lipsa unor astfel de factori. Nu e exclus ca multe manifestări infantile, ce fac din mari părți ale actualului tineret „revoltat" paraziți sociali, să fie determinate genetic.

6. **Sfărâmarea tradiției**. Astfel se ajunge la un punct critic, în care generația tânără nu mai e capabilă să se înțeleagă din punct de vedere cultural cu generația în vârstă, ca să nu mai vorbim de imposibilitatea oricărei identificări. Generația tânără o va trata pe cea mai în vârstă pe un grup etnic străin, nutrind față de el sentimente de ură națională. Această imposibilitate de identificare este cauzată în primul rând de lipsa contactului între părinți și copii, fapt ce poate avea consecințe patologice încă din perioada de sugar.

7. **Creșterea receptivității omenirii la fenomenele de îndoctrinare**. Înmulțirea numărului de oameni strânși într-un singur grup cultural duce, laolaltă cu perfecționarea mijloacelor tehnice, la influențarea opiniei publice în sensul unei uniformizări a mentalităților pe care istoria omenirii nu a mai cunoscut-o vreodată. La aceasta se adaugă și faptul că efectul sugestiv al unei doctrine ce se bucură de succes crește o dată cu numărul aderenților, urmând poate chiar o proporție geometrică. Se întâmplă deja în unele locuri ca un individ care se sustrage în mod conștient influenței mediilor de informare în masă, cum ar fi de pildă televiziunea, să fie considerat un caz patologic. Efectele pierderii individualității sunt salutate de către toți aceia ce vor să manipuleze mari mase de oameni. Sondajele de opinie, tehnica reclamelor și moda abil dirijată îi ajută pe marii conducători din Vest și pe funcționarii din Est să dobândească același tip de putere asupra maselor.

8. **Cursa înarmării nucleare** pune omenirea în fața unor pericole mai ușor de evitat decât cele presupuse de procesele prezentate anterior.

Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, București, Editura Humanitas, [1973] 1996.

În anul 1979, Jean François Lyotard impunea termenul de *postmodernism* în sfera criticii literare și artistice care s-a extins treptat la domeniul filosofiei. Astăzi, există o serie de autori care referindu-se la cultura contemporană o numesc postmodernă, stabilind o diferență între aceasta și civilizația postindustrială; alții conferă ambele atribute, postmodernă și postindustrială, societății actuale (A. Roth, 2002).

Spiritualitatea postmodernă este expresia unui tip de societate care se află în plin proces de cristalizare și căreia îi sunt specifice *simultaneitatea* și *efemerul*, asigurate în special de mijloacele de comunicare în masă sau mass-media. Referindu-ne la media am putea explica amestecul, care poate conduce *in extremis* la identificarea dintre realitate și ficțiune. Televiziunea devine lumea reală a culturii postmoderne care se sprijină pe o ideologie a amuzamentului și spectacolului lipsit de prejudecăți morale, estetice și intelectuale. În aceste condiții iau naștere nu numai obiectele kitsch, ci și un nou tip uman – „omul kitsch" (Abraham Moles, 1981).

Mentalitatea postmodernă este una hedonistă aflată într-o opoziție flagrantă cu spiritul de economie, de acumulare prin austeritate specific

perioadei „clasice" a industrialismului. Acest mod de a gândi determină un stil de viață al cărei slogan este *hic et nunc*, aici şi acum, totul sau nimic. Cu toate acestea există mentalități şi stiluri de viață opuse celor de mai sus, fapt care vine să demonstreze o altă trăsătură a postmodernității: *pluralismul*. Acestuia i se adaugă *profesionalismul*, *tehnocrația*, *spiritul deziluzionat* şi *antiutopic*, dar şi *fundametalismul laic şi cel religios*. Rodica Topor (2000) considera că trăsăturile postmodernismului se pot exprima prin intermediul unor termeni ca: întâmplare, hazard, anarhie, epuizare, deconstrucție, antiteză, absență, dispersare etc. ce oglindesc caracterul său antitetic.

*

Departe de a-şi fi găsit sfârşitul aşa cum mulți profeți religioşi şi laici i-au prevestit de-a lungul timpului, omenirea trece într-o nouă etapă a vieții sale, marcată atât de avantaje (oferite de noile tehnologii), cât şi de dezavantaje (terorismul tehnologic). Depinde de inteligența umană, de preocuparea fiecăruia dintre noi – individ şi societate – cum vom beneficia de primele şi în ce mod le vom atenua sau exclude pe cele din urmă.

Predicțiile referitoare la evoluția noii civilizații sunt numeroase şi variate, optimiste, moderate sau marcate de pesimism şi fatalism.

Credem împreună cu specialiştii de la Rank Xerox că cea mai bună metodă de a prezice viitorul rămâne în continuare inventarea lui!

5.6. **Postindustrializare vs. mcdonaldizare**

Credem că prezintă un real interes studiul unui fenomen care a reprezentat punctul de pornire de la care autorul american George Ritzer a pornit în celebra sa lucrare de critică socială şi anume cel al *mcdonaldizării societății*.

Ce interes poate prezenta pentru lumea ştiințifică un restaurant fast food, se pot întreba unii sceptici? Ce poate stârni atâta vâlvă în jurul restaurantului McDonald's, un loc în care oamenii vin, mănâncă şi apoi pleacă la treburile lor?

Autori din diverse domenii, economie, antropologie, sociologie, politologie, jurnalism şi psihologie socială au observat o serie de fenomene socio-culturale care gravitau în jurul lui McDonald's. Aceştia

au văzut în McDonald's una dintre imaginile simbol nu numai ale Statelor Unite ale Americii, ci ale (relativ) noii civilizații pe care o îmbrățişăm încă destul de timid şi noi românii, civilizația care a primit denumiri diverse: *postindustrială* (Daniel Bell), a *informației*, *tehnotronică* (Z. Brzezinski), a celui de *Al Treilea Val* (A. Toffler), *postcapitalistă* (R. Dahrendorf). Studiul atent al instituției McDonald's le-a oferit cercetătorilor surpriza de a afla că principiile care guvernează această instituție corespund celor care caracterizează mai degrabă civilizația industrială, decât pe cea postindustrială !

Conrad Ph.Kottak (1999), antropolog american, este preocupat (asemenea multor autori străini) de interacțiunile puternic ritualizate de la McDonald's şi realizează un interesant studiu, *Rituals at McDonald's*, pe care Ritzer îl va cita în lucrarea sa alături de alți cercetători ai acestui fenomen pe care îl prezentau din perspectiva domeniilor lor de apartenență.

Toți aceştia au semnalat cât de profund înrădăcinate sunt restaurantul McDonald's şi mcdonaldizarea în diverse culturi. Exemplele următoare îi aparțin lui Ritzer ([2000], 2003, p.13):

– Un japonez a fost surprins când a descoperit un restaurant McDonald's la Chicago, deoarece credea că acesta există numai în Japonia şi că este o companie japoneză.

– Ambasadorului american la Israel i s-a cerut un autograf în timp ce patrona deschiderea primului restaurant McDonald's din această țară. Când persoana respectivă a aflat că era ambasadorul Statelor Unite, şi nu al restaurantului McDonald's, şi-a retras solicitarea.

– Mă aflam, povesteşte Ritzer, în maşină, în drum spre aeroportul Schipohol, Olanda, fiind condus de un student de la Universitatea din Groningen, unde vorbisem despre mcdonaldizare. Studentul mi-a spus că, atunci când el şi prietenii săi olandezi călătoresc în străinătate, primul lucru pe care îl fac, după ce-şi aruncă bagajele pe patul de la hotel, este să găsească un restaurant McDonald's, pentru că le dă sentimentul că sunt „acasă".

În Statele Unite ale Americii, clovnul Ronald McDonald, mascota restaurantului este numărul doi ca popularitate, după Moş Crăciun!

Dincolo de aceste exemple cu caracter anecdotic, teoria mcdonaldizării societății are la bază una dintre cele mai cunoscute teorii sociale – *teoria raționalizării* a lui Max Weber.

5.6.1. *Max Weber şi iraţionalitatea raţionalizării lumii moderne*

Sociologia a luat naştere într-o perioadă de criză a Europei, caracterizată de profunde tulburări politice şi sociale generate atât de Revoluţia franceză, cât şi de alte mişcări revoluţionare care au cutremurat statele europene şi care semnalau că lumea, viaţa socială trebuie explicată altfel decât în mod tradiţional. Sociologia şi-a propus de la bun început să rezolve cu mijloacele sale problemele sociale care apăreau în urma genezei industrialismului modern, a urbanizării societăţii şi generalizării relaţiilor capitaliste, a activizării maselor, a proceselor care au favorizat şi determinat trecerea de la societăţile tradiţionale la societatea modernă.

Sociologii erau interesaţi să înţeleagă aceste schimbări şi acţiunea umană în contextul din ce în ce mai iraţional, injust şi conflictual al ordinii sociale impuse de capitalism.

Max Weber (1864-1920) a fost primul dintre cei care au subliniat importanţa acestui demers.

În viziunea sa, esenţa lumii moderne occidentale o reprezintă procesul de *raţionalizare*. Acest proces, constând în orientarea acţiunii de către norme raţionale şi instrumentale cum sunt eficienţa, calculul şi rentabilitatea sau profitul, domină toate sferele vieţii sociale:

– *Ştiinţa* operează cu concepte raţionale;

– *Arta* impune reguli cu caracter raţional: armonia raţională în muzică, utilizarea raţională a perspectivei în pictură, a boltei gotice în arhitectură etc.;

– *Viaţa socială* este reglată de norme juridice raţional stabilite şi de raporturi impersonale circumscrise birocratizării, adică organizării raţionale a activităţilor sociale.

Gandhi afirmase odată că oamenii caută legile şi reglementările pentru a le conduce fiecare comportament deoarece nu doresc să se comporte responsabil, aşa cum *ştiu* deja că ar trebui !

Toate aceste norme adiacente *raţionalităţii instrumentale* (realizarea scopurilor acţiunii cu cele mai eficiente mijloace) sunt generate de apariţia şi dezvoltarea capitalismului de tip occidental. Acesta din urmă se identifică cu moderarea sau chiar cu dominarea raţională a impulsurilor iraţionale ale acţiunii umane. Tendinţa provine dintr-un anumit „ethos" economic determinat de spiritul religios protestant care

respinge atitudinile mistice, iraţionale şi adoptă o atitudine raţională faţă de acţiune în general şi faţă de acţiunea economică, în particular.

Raţionalismul economic şi politic favorizat de etica protestantă a dat posibilitatea „dezvrăjbirii religioase" a lumii (Fr. Schiller), în aşa fel încât, o dată cu geneza capitalismului, sacrul şi iraţionalul dispare din viaţa oamenilor pentru a repune raţiunea în drepturile ei.

Raţionalizarea devine un proces caracterizat de patru trăsături fundamentale:

a. guvernarea acţiunii de reguli impersonale;

b. detaşarea conduitei de imperativele eticii religioase;

c. separarea activităţii în sfere de acţiune distincte;

d. diferenţierea şi incompatibilitatea valorilor care orientează acţiunea umană.

Prin modul său de raportare permanentă la norme abstracte şi formale ce vizează calculul raţional, procesul de raţionalizare cuprinde, în mod implicit premisele dezumanizării şi iraţionalităţii existenţei umane: el distruge toate valorile culturale autentice din lumea modernă şi pietrifică cultura într-un mecanism similar cu o maşină (Jukka Gronow, 1988).

Acţiunea socială este subordonată exclusiv logicii banului şi a puterii, iar ordinea socială este asigurată prin conformarea obligatorie la norme formale care exclud reglementările detaliate pentru diversele acţiuni individuale inevitabil egoiste.

În viziunea lui Ritzer, teoriei lui Weber i se alătură *holocaustul nazist* înţeles ca metodă de ucidere în masă, extrema logică a temerilor lui Weber privind raţionalizarea şi birocratizarea; şi *procesele socio-economice*: managementul ştiinţific (Frederick W. Taylor); linia de asamblare (Henry Ford); casele standard (suburbiile din Levittown); centrele comerciale (*mall*-urile) şi crearea primului restaurant de către fraţii Mac şi Dick McDonald, în Pasadena, California în anul 1937, având la bază următoarele principii: rapiditate, volum mare şi preţ mic. Pe data de 15 aprilie 1955 este deschis primul restaurant-franciză McDonald's al lui Ray Kroc. Franciza este un sistem prin care o firmă mare acordă sau vinde unei firme mai mici dreptul de distribuţie a produselor sale sau numele afacerii şi obiectul acesteia. Cei care deţin francize sunt independenţi din punct de vedere legal, dar trebuie să respecte standardele detaliate ale activităţii proiectate şi executate de firma-mamă.

„Deci restaurantul McDonald's şi mcdonaldizarea nu reprezintă ceva nou, ci mai degrabă punctul culminant al unei serii de procese de raţionalizare care au avut loc în secolul XX" (G. Ritzer, 2003, p.46).

Procesul mcdonaldizării este unul ireversibil. Problema nu o ridică aspectele sale pozitive, pe care le vom identifica în final, ci acelea negative, îngrijorătoare, pe care oamenii trebuie să le conştientizeze pentru a putea fi capabili să se elibereze din „colivia de fier a mcdonaldizării", care cuprinde nu numai restaurantele, dar şi învăţământul, munca, serviciile de sănătate, călătoriile, timpul liber, regimul alimentar, politica, familia, adică aproape toate aspectele vieţii sociale. Prin crearea liniilor fierbinţi până şi sexul a fost mcdonaldizat!

5.6.2. *Mcdonaldizarea: colivie de fier, de cauciuc sau de catifea?*

Premisele succesului acestui model îl reprezintă cele patru dimensiuni ale mcdonaldizării:

– *Eficienţa*
– *Calculabilitatea*
– *Previzibilitatea*
– *Controlul*

Eficienţa poate fi definită ca alegerea mijloacelor optime pentru realizarea unui anumit scop; o metodă optimă de a trece de la o situaţie la alta, cum ar fi trecerea de la starea de foame la cea de a te simţi sătul.

Activitatea didactică, de exemplu, stă şi ea sub semnul eficienţei. În ceea ce priveşte învăţământul universitar, mai puţin mcdonaldizat decât alte sfere ale vieţii sociale, îi este specific conceptul de *McUniversity* care presupune următoarele:

- Examenul grilă (pe axa trecut – prezent observăm: examenul oral, examenul eseu şi examenul grilă) şi evaluarea rapidă a examinatului.
- Profesorii au mai puţin timp pentru pregătirea unui examen, timp pe care îl rezervă pentru redactarea de lucrări (apar manualele la comandă) şi pentru activitatea de cercetare.
- Profesorii au posibilitatea de a recurge la o serie de materiale suplimentare pe care le folosesc la ore: simulări pe calculator, casete video, filme etc.
- Studenţii iau rareori notiţe la cursuri de care pot dispune de la asistenţi, instructori etc., având timp pentru alte activităţi (lectura în bibliotecă, activităţi recreative etc.).

Serviciile sanitare, distracţia şi chiar religia sunt eficientizate. În România s-a lansat relativ de curând (postul românesc de televiziune B1TV s-a inspirat din programele cu caracter religios transmise de NBC), „moda" slujbelor religioase, a predicilor unor pastori protestanţi transmise la televizor a căror vizionare îl scuteşte pe telespectatorul-credincios de deplasarea la biserică sau în locaşul de cult.

La McDonald's este mai eficient să-ţi preiei comanda şi să duci tava cu resturi după ce ai terminat de mâncat sau să-ţi pui singur salata în caserolă atunci când mănânci la Spring Time. După ce a terminat rapid de mâncat, omul mcdonaldizat pleacă să-şi facă cumpărăturile la supermarket unde umblă după produsele dorite printre rafturi (operaţiune realizată în mod tradiţional de băiatul de la băcănie), scoate (uneori) singur produsele la casă şi după ce le achită şi le pune în pungi.

Exemple de acest gen ar putea continua de la activităţile de zi cu zi, până la cele ocupaţionale.

Calculabilitatea – sensul de calculare, numărare, cuantificare se referă la accentul pus pe aspectele *cantitative* ale produselor vândute (mărimea porţiei, preţul) şi ale serviciilor oferite (timpul necesar pentru obţinerea produselor). Cantitatea suferă o mutaţie devenind calitate: mai mare înseamnă mai bun. În realitate se urmăreşte crearea unei iluzii de cantitate: porţiile de cartofi prăjiţi de la McDonald's par că dau pe dinafară, deşi în realitate sunt puţini, dar costă mult; în televiziune, lucrurile stau cam la fel: cele mai multe spectacole sunt copii ale unora care au avut succes (exemple de programe româneşti preluate şi adaptate de la televiziunile occidentale: *Roata Norocului*, *Vrei să fii miliardar*, *Din dragoste*, *Ciao, Darwin!* etc.).

Învăţământul se află sub auspiciile calculabilităţii: importanţa notelor obţinute de către elevi şi studenţi; promovarea profesorilor din învăţământul universitar depinde de numărul de articole publicate, dintre care cel mai bine cotate sunt cele din revistele de specialitate, cărţile fiind depunctate.

Această a doua dimensiune a mcdonaldizării beneficiază de „binefacerile" computerului – simbol al civilizaţiei postindustriale.

Previzibilitatea este o caracteristică a societăţii mcdonaldizate care presupune ca produsele şi serviciile să rămână tot timpul aceleaşi, indiferent de locul în care acestea se găsesc. Valorile pe care le

înglobează această a treia premisă sunt *disciplina, ordinea, sistematizarea, uniformitate, rutina, consecvența și operarea metodică.*

Această caracteristică poate fi ușor remarcată și în comportamentul angajaților, dar și în relațiile dintre aceștia și clienți: *„O mare parte din ceea ce se spune și se face într-un restaurant fast-food, atât de către angajați, cât și de către clienți, devine ritual, rutină, scenariu"* (*subl. ns.*– E.C.B., G.Ritzer, 2003, p.89).

În învățământul universitar, similaritatea cursurilor este un indicator al previzibilității. Grila de examen cu răspunsuri multiple a generat examenul previzibil. Cu toate acestea în spațiul universitar relațiile interumane sunt puțin scenarizate. Prelegerile profesorilor pot fi uniforme, „dar este o mare diferență între a-ți folosi în mod repetat propria prelegere și utilizarea unui scenariu elaborat de altcineva" (*Idem*, p.96). În ceea ce îi privește pe profesori și specificul activității lor, aceștia dovedesc un comportament care se sustrage unei previzibilități asemănătoare cu a celor angajați într-un fast-food.

Cu toate beneficiile pe care la aduce previzibilatea (ne place să mâncăm la McDonald's pentru că *știm* ce ne așteaptă: serviciile, atmosfera, meniul și porțiile de mâncare sunt mereu aceleași!), excesul acesteia naște plictiseala.

Controlul, ultima premisă, poate fi realizat prin intermediul tehnologiilor nonumane. Scenariile, meniurile destul de sărăcuțe, locurile inconfortabile creează toate condițiile ca cei care vin să consume să se comporte așa cum doresc directorii: mănâncă rapid și pleacă imediat ce au terminat.

În realitate asistăm la un control complex și aproape complet, al angajaților, al clienților, al produselor și proceselor de producție.

În învățământul superior, bunăoară, durata orelor este stabilită de universitate (care se bucură de autonomie). Fie că durează o oră și jumătate, două sau trei ore, studentul este obligat de orar să părăsească un curs pentru a se îndrepta spre un altul. Aceeași experiență o au și profesorii. De câte ori nu ni se întâmplă, dragi profesori, ca în mijlocul unei idei interesante să fim nevoiți să ne oprim disertația sau dialogul cu studenții pentru că timpul destinat cursului sau seminarului s-a terminat!

Universitatea este și cea care dorește evaluarea studenților, operațiune executată de către profesor, care asaltat de principiile amintite

mai sus dorește să fie într-un timp determinat cât mai eficient posibil. Prin urmare acesta s-ar putea să apeleze chiar la un test grilă...

În general, se poate spune că cele mai multe locuri de muncă sunt birocrații care „pot fi privite ca niște tehnologii nonumane la scară mare" (p.107). Ceea ce caracterizează aceste birocrații sunt ierarhiile, reglementările, regulile, directivele, liniile de comandă etc. – toate cu rolul de a dirija angajații în activitatea lor din cadrul unei instituții, al unui sistem. Acest aspect poate fi recunoscut cel mai bine în activitatea „gulerelor albastre" în care managementul științific s-a străduit să înlocuiască tehnologia umană cu cea nonumană.

> Iată ce scria Frederick W. Taylor în cunoscuta sa lucrare *The Principles of Scientific Management* (1947, p. 6-7):
> „Una dintre primele cerințe pentru cineva potrivit să lucreze, ca ocupație permanentă, la fontă este aceea că trebuie să fie atât de stupid și de flegmatic încât structura sa mentală să semene cu aceea a unui bou. Un individ cu mintea alertă și inteligent este complet nepotrivit pentru ceea ce, după el, ar fi monotonia chinuitoare a muncii. Deci muncitorul cel mai potrivit pentru a mânui fonta este incapabil să înțeleagă adevărata știință de a face acest fel de muncă. Este atât de stupid încât cuvântul <procentaj> nu are pentru el nici un înțeles și, deci, pentru a munci în conformitate cu legile acestei științe și înainte de a putea reuși, trebuie pregătit de cineva mai inteligent decât el."
>
> Frederick W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, 1947, p. 6-7.

Aceeași atitudine marcată de un profund cinism și neîncredere oarbă față de potențialul uman o întâlnim și la renumitul industriaș american Henry Ford:

„Munca repetitivă – executarea aceleiaşi operaţii, mereu în acelaşi fel – este o perspectivă terifiantă pentru un anumit tip de minte. Şi pentru mine este. N-aş putea să fac zilnic acelaşi lucru, dar pentru alte minţi, poate că ar trebui să spun pentru majoritatea, operaţiile repetitive nu sunt o teroare. De fapt, pentru unele minţi gânditul este înspăimântător. Pentru ele, slujba ideală este aceea în care instinctul creator nu trebuie să se exprime. Slujbele în care este nevoie şi de minte, dar şi de muşchi au puţini solicitanţi – avem mereu nevoie de oameni cărora să le placă slujba pentru că este dificilă. Muncitorul mediu, îmi pare rău să o spun, doreşte o slujbă în care nu trebuie să gândească. Cei care au ceea ce s-ar putea numi tipul de minte creatoare şi care refuză complet monotonia sunt gata să-şi imagineze că toate celelalte minţi sunt la fel de vioaie şi deci să manifeste o compasiune nefondată faţă de muncitorul care face zilnic aproape aceeaşi operaţie".

Henry Ford *apud.*G.Ritzer, 2003, p. 11

Civilizaţia actuală ai cărei zori au început să se prefigureze după încheierea celui de-al doilea război mondial perpetuează anumite modele care au debutat în civilizaţia industrială, stimulând în acelaşi timp noi aspecte umane şi sociale. *Creativitatea,* atribut specific uman care ne aminteşte legătura cu Creatorul nostru, este unul dintre ele. Să nu uităm că unul dintre reprezentanţii de seamă ai psihologiei umaniste, Abraham Maslow (1908-1970), în efortul său de a reda demnitatea şi speranţa posesorului lor de drept – *omul proactiv*, scria despre ambivalenţa noastră divină care ne aminteşte că suntem în acelaşi timp viermi şi zei: „it is precisely the god-like în ourselves that we are ambivalent about, fascinated by and fearful of, motivated to and defensive against. This is one aspect of the basic human predicament, that we are simultaneously worms and gods" (*Toward a Psychology of Being*, 1962, p.58).

Autori precum Alvin Toffler şi Jacques Seguela sunt optimişti în ceea ce priveşte renunţarea la vechile modele de viaţă şi conceperea unora noi care să stimuleze cât mai complet şi complex potenţialul individului. De exemplu, „orarele glisante", flexibile care permit angajaţilor ca, între anumite limite dinainte stabilite, să aleagă singuri între ce ore să lucreze dau o lovitură grea sistemului cartelelor de pontaj specific perioadei industriale. Este greu de crezut că oamenii pot fi creativi la comandă în

orele de program, cel puţin cum este acesta conceput în majoritatea domeniilor de activitate, adică de la 8 dimineaţa la 16-17 după-amiaza!

Pe de altă parte, încă de la cele mai fragede vârste, elevii sunt învăţaţi să se supună autorităţii, să accepte procedeele raţionalizate ale învăţării mecanice şi ale testării obiective. În acest cadru spontaneitatea şi creativitatea nu par a fi răsplătite, primând educaţia pentru obedienţă, docilitate. Încă, mulţi elevi independenţi şi creativi sunt priviţi prin prisma sistemului educaţional actual drept scumpi, dificili şi mari consumatori de timp.

Nu este de mirare că profesorii şi studenţii sunt nemulţumiţi de atmosfera de fabrică a universităţii moderne, analogie pe care o subliniază şi Toffler în *Al Treilea Val.*

Trăim o perioadă a contrastelor, a contradicţiilor, a schimbării, de continuitate şi discontinuitate culturală; *postindustrializarea coexistă cu mcdonaldizarea*, postulează Ritzer, demonstrându-se încă o dată că trecerea de la un tip de civilizaţie la altul nu se produce instantaneu şi definitiv, simultan şi identic în arii culturale diferite, permiţând anumitor elemente din perioada anterioară să se perpetueze şi să continue să funcţioneze într-o nouă etapă. În anumite limite procesul este firesc şi explicabil. Individ şi societate au nevoie de răgazul în care să testeze noile tehnologii, obiectele culturale şi normele de comportament care se pot afla într-o contradicţie flagrantă cu cele deja existente, pe care aceştia le-au asimilat, reprodus şi transmis în timp.

Vechi şi nou, tradiţie şi inovaţie – faţete ale culturii – coabitează într-un proces în care individul şi societatea experimentează noul, uneori chiar într-un mod dramatic prin apariţia sentimentului de alienare, a unei psihopatologii puternic determinată cultural.

Şocul aculturativ, de exemplu, reprezintă o stare de suprasolicitare a individului prin marea cantitate de nou la care este expus şi căreia trebuie să îi răspundă cu vechile instrumente şi modele culturale constituite într-o situaţie anterioară; o formă a bolii mentale de care individul nu este conştient, o boală precipitată de anxietate care rezultă din pierderea de către cineva a tuturor semnelor şi simbolurilor familiare din relaţiile sociale. În acest caz evoluţia este de obicei următoarea: (I) apare o stare de nelinişte, insecuritate, creşte activitatea psihomotorie. Când senzaţia de noutate şi nepotrivire depăşeşte anumite limite suportabile se instaurează anxietatea şi depresia; (II) o anumită retragere

din lume însoțită de suspiciune și ostilitate. Individul are impresia că este complet neajutorat ceea ce conduce la inhibiția inițiativei și a acțiunii. (III) Urmează o relativă adaptare la mediu prin reacții convergente și tulburări mentale etc. (Maria Ciobanu-Băcanu, 1994, p.72-74).

În plan social asistăm la destructurarea vechilor instituții, organizarea de mitinguri împotriva globalizării, răbufniri marcate de violență etc.

Privind lucrările diverșilor autori care au cercetat fenomenul mcdonaldizării se pot observa în general două tipuri de tendințe polare: cele care laudă fenomenul axându-se pe surprinderea aspectelor sale pozitive și cele care îi critică vehement neajunsurile, generând imagini de apocalipsă.

Credem că adevărul se află, ca de foarte multe ori, undeva la mijloc, că orice viziune extremistă operează reducționist și simplist.

Există două opinii principale:

1. Mcdonaldizarea este în parte un proces unilateral al imperialismului cultural prin care sistemele americane se impun altor țări (nu întâmplător în 1999 sârbii din Belgrad spărgeau geamurile a două restaurante McDonald's, neatingându-se de magazinele, de asemenea americane, Levi's sau Harley Davidson din apropiere!)

„Globalizarea are în mod limpede o față americană: are urechile lui Mickey Mouse, mănâncă Big Mac, bea Coca Cola sau Pepsi și folosește un laptop IBM sau Apple utilizând Windows 98, cu un procesor Intel Pentium II, și o rețea Cisco Systems" (Thomas L. Friedman, 1999).

2. Sistemele mcdonaldizate se adaptează mediului local, oamenii transformându-le în funcție de specificul socio-cultural (meniurile McDonald's au fost adaptate specificului culinar local) și uneori au ca efect reînnvierea tradițiilor locale.

În prezent se observă un declin al mcdonaldizării.

Vă puteți întreba *cum putem să ne apărăm?*

Ritzer are marea inspirație de a crea noi metafore pornind de la celebra metaforă weberiană a „coliviei de fier" a raționalizării atunci când tratează procesul mcdonaldizării; tot atâtea moduri în care oamenii percep mcdonaldizarea: „colivia de catifea" și „colivia de cauciuc". Prima ne sugerează că pentru unii dintre noi mcdonaldizarea este agreabilă, desigur și datorită faptului că aceasta prezintă și unele *avantaje*. Ritzer le surprinde pe cele mai semnificative (p.29):

– O gamă variată de bunuri și servicii se află la dispoziția unui număr mare de oameni.

– Procurarea de bunuri și servicii depinde mult mai puțin decât înainte de timp sau de localizarea geografică; oamenii pot face lucruri care înainte nu erau posibile, cum ar fi să obțină bani sau un extras de cont la miezul nopții.

– Oamenii pot obține ce doresc sau ce au nevoie aproape instantaneu și mult mai comod.

– Bunurile și serviciile sunt mult mai uniforme calitativ; cel puțin unii oameni obțin bunuri și servicii mai bune decât înaintea mcdonaldizării.

– Alternative mult mai economice la bunuri și servicii la comandă, scumpe, deci oamenii își pot permite lucruri care înainte le erau inaccesibile.

– Bunuri și servicii rapide și eficiente sunt accesibile unei populații care muncește mai mult și are mai puțin timp de irosit.

– Într-o lume aflată în transformare rapidă, nefamiliară, aparent ostilă, sistemul mcdonaldizat este prin comparație un mediu stabil, familiar și sigur, care oferă confort.

– Datorită cuantificării, clienții pot compara mai ușor produsele pieței.

– Anumite acțiuni (de exemplu, o anumită dietă) sunt mai sigure într-un sistem atent reglat și controlat.

– Există o mai mare probabilitate ca oamenii să fie tratați egal, indiferent de rasă, sex sau clasă socială.

– Inovațiile tehnologice și organizaționale sunt mult mai rapid și mai ușor difuzate prin rețele de operatori identici.

– *Produsele unei culturi sunt mult mai ușor difuzate către alte culturi* (*subl. ns.* – E.C.B.)

Metafora „coliviei de cauciuc" sugerează că evadarea este posibilă în acest caz, alternând activitățile birocratizate, raționalizate, reglementate, cu cele care presupun mai puțin confort, nonconformismul și chiar aventura.

Autorul american concepe o adevărată listă de *acțiuni individuale* cu ajutorul cărora ne putem sustrage sistemului:

– Alegeți-vă o locuință care să nu fie tip, „la cheie". Dacă nu puteți face acest lucru, personalizați-vă casa.

– Încercați pe cât posibil să evitați rutina zilnică. O mică „nebunie" din când în când nu strică.

– Deveniți *prosumatori* (A. Toffler): faceți singuri anumite lucruri pe care apoi consumați-le sau folosiți-vă de ele tot dumneavoastră (preparați o prăjitură, reparați o priză, croiți o bluză etc.).

– Apelați la firmele mici, la micile afaceri de familie.

– Dacă doriți să luați masa în afara casei, orientați-vă către un restaurant local.

– Dacă vreți să rămâneți acasă, renunțați la cuptorul cu microunde și semipreparate și gătiți ceva în mod tradițional.

– Folosiți mai des banii și mai rar cartea de credit.

– Vorbiți cât se poate de des cu persoane reale și mai rar cu roboții.

– Evitați reclamele, căutați posturile de televiziune locale.

– Renunțați măcar în concediul următor la excursia organizată în țară sau străinătate și căutați un loc pe care să încercați să-l cunoașteți, precum și pe oamenii săi.

– Căutați să vă cunoașteți profesorii și evitați testele grilă.

– Nu mergeți la filme ale căror titluri sunt urmate de cifre romane.

Ne putem întreba dacă a mai rămas ceva ne-mcdonaldizat. S-a observat că există diverse grade ale mcdonaldizării în diverse sfere ale vieții sociale; variațiile există, urmând o traiectorie descrescătoare a gradului de mcdonaldizare de la fast food-ul puternic mcdonaldizat, la universități și băcăniile tradiționale puțin mcdonaldizate. Într-un mod similar se prezintă și indivizii, mai mult sau mai puțin mcdonaldizați.

Dincolo de atracția și avantajele incontestabile ale mcdonaldizării, se poate afirma în spiritul psihologiei umaniste, că omul *poate* crea strategii personale cu scopul de a testa, experimenta, de a accepta/refuza total sau parțial și de a evada, chiar și numai temporar, din sistemele mcdonaldizate. El este propriul constructor responsabil al devenirii sale și al societății în care trăiește.

Capitolul VI

ÎNTREBĂRI DE VERIFICARE ȘI TEME DE DISCUȚIE

Propunem în finalul acestei lucrări o recapitulare a principalelor sale idei, câteva întrebări și teme destinate dezbaterilor care abordează ca subiect principal *cultura* și *civilizația* cu scopul de a dezvolta reflecția și gândirea critică.

Întrebările și temele de discuție sunt structurate în funcție de cele cinci capitole ale cărții.

Facem această propunere în special studenților noștri ale căror răspunsuri sunt și pot fi interesante și originale, care propun noi perspective și direcții de abordare ale fascinantului fenomen cultural.

I. Cultura – fenomen social complex

1. Realizați o comparație între orientările tradițională și cea a științelor sociale cu privire la sensul noțiunii de *cultură*. Care din aceste puncte de vedere se apropie sau se identifică cu ale dvs.?

2. Identificați câteva direcții de studiu în sociologia culturii. Puteți adăuga și alte teme de interes?

3. De ce credeți că este important studiul sociologic al culturii?

4. Discutați etimologia cuvântului „cultură" și faceți referire la evoluția sensului său de-a lungul timpului.

5. Alegeți varianta care completează corect afirmația:

„Sociologul american Talcot Parsons concepe cultura ca...":

a. o oglindire a societății

b. o creație colectivă

c. un rezultat al interacțiunilor umane

d. un sistem de simboluri

Discutați definiția dată.

6. Următoarea afirmație este adevărată sau falsă? Argumentați răspunsul dat:

„Cultura este exclusiv un atribut al unor indivizi şi societăţi"

a. adevărat

b. fals

7. Ce este „capitalul cultural" şi cum priveşte Pierre Bourdieu legătura sa cu capitalul economic?

8. Comentaţi punctul de vedere al lui Mircea Malița referitor la sensul noţiunii de „cultură".

9. Prezentaţi concepţia despre *cultură* a lui Raymond Williams.

10. Cum puteţi comenta implicarea factorului politic în cercetările antropologilor englezi din secolul al XIX-lea? Cunoaşteţi cazuri de intervenţie a autorităţii politice în studiile culturale contemporane? Exemplificaţi.

11. La ce se referă cele trei tipuri de cultură identificate de Williams?

12. „Diamantul cultural" este:

a. o teorie sociologică

b. un procedeu explicativ

c. un model cultural

13. Cum defineşte Wendy Griswold „obiectul cultural"? Daţi exemple de obiecte culturale.

14. Numiţi elementele componente ale „Diamantului cultural". Ce puteţi spune despre cele 6 relaţii pe care le stabilesc acestea ?

15. Comentaţi următorul citat care prezintă relaţia dintre *cultură*, *comunicare* şi *informaţie*:

> *„Informaţia nu ne face mai deştepţi sau mai înţelepţi decât dacă ne apropie de oameni. Or, o dată cu apariţia posibilităţii de a accede de departe la toate documentele de care avem nevoie, creşte riscul de dezumanizare. Şi de ignorare. Cheia culturii nu va mai consta de acum înainte în experienţă şi ştiinţă, ci în aptitudini de a căuta informaţii prin intermediul multiplelor canale şi straturi oferite de Internet. Putem ignora lumea, putem să nu ştim în ce univers social, economic şi politic trăim, dar să dispunem totodată de orice informaţie posibilă. Astfel comunicarea încetează de a mai fi o formă de comuniune. Cum să nu regreţi sfârşitul comunicării reale, de la om la om?"*
>
> Jose Saramago (1998) apud Thomas de Koninck,
> *Noua ignoranţă şi problema culturii,*
> Editura Amarcord, Timişoara, [2000] 2001, p.110

II. **Sociologia culturii. Componentele şi tipologia culturilor**

1. Ce raport există între sociologia culturii şi antropologia culturală? Puteţi adăuga şi alte puncte de convergenţă/divergenţă ale celor două discipline?

2. Afirmaţia următoare este adevărată sau falsă? Argumentaţi răspunsul dvs.

„Sociologia culturii nu este interesată de cunoştinţele psihologiei."

a. adevărat

b. fals

3. Cum prezintă profesorul George Boeree relaţia dintre individ/personalitate, societate şi cultură? Puteţi oferi şi alte exemple care susţin teoria sa?

4. Care sunt principalele componente ale culturii? Caracterizaţi-le pe scurt.

5. Ce susţine ipoteza Sapir-Whorf? Comentaţi.

6. Identificaţi caracteristicile culturii. La ce se referă caracterul „inconştient" al culturii? Dar cel „învăţat"?

7. Ce susţine principiul etnocentrismului? Căutaţi acele argumente care îl susţin, dar şi riscurile pe care le prezintă.

8. Consideraţi adevărată sau falsă afirmaţia următoare? Motivaţi răspunsul dat.

„Cultura înaltă ca opera, teatrul şi muzica clasică este mai bună, este superioară activităţilor «superficiale» precum cursele cu maşini, derbiurile de fotbal şi luptele profesioniste"

a. adevărat

b. fals

9. Care este opinia dvs. în legătură cu principiul relativismului cultural?

10. La ce se referă conceptele de „emic" şi „etic"?

11. Puteţi identifica un *pattern* cultural românesc?

12. Daţi exemple de tipuri de culturi şi prezentaţi-le specificul.

13. Ca element component al culturii de masă, cuvântul „soap-opera" înseamnă:

a. operă

b. producţie de săpun

c. operetă
d. telenovelă

14. În ce măsură sunteți de acord că o dată încorporată culturii de masă, cultura populară dobândește un caracter *kitsch*. Explicați de ce ați ales varianta respectivă:

a. acord total
b. acord parțial
c. oarecum de acord
d. dezacord parțial
e. dezacord total

15. Care dintre următoarele variante reprezintă caracteristici ale culturii culte?

a. scrisă
b. personalizată
c. premeditată
d. semnată

16. Ce înțelegeți prin sintagma „demasificarea mijloacelor de comunicare în masă" a lui A. Toffler?

17. Există o relație între cultura cultă și cultura de masă? Argumentați răspunsul dat.

18. Ce se înțelege prin „multimedia"?

19. Margaret Mead denumește acel tip de cultură specific societății postindustriale. Care este acesta?

20. Multe elemente ale culturii noastre sunt o parte strâns legată de mediul nostru de zi cu zi încât nu realizăm cât de profund ne afectează viețile noastre prezente și viitoare. Luați în considerare două elemente importante ale culturii noastre materiale – mașina și televiziunea. Cum au schimbat acestea societatea românească? Dar propria dvs. viață? Punând lucrurile în balanță, credeți că influențele au fost mai curând benefice sau mai curând malefice? Încercați același lucru cu unele aspecte ale culturii nonmateriale precum: (a) ideea că răspândirea principiilor capitaliste trebuie să fie încurajată de România sau (b) creștinii cred într-un singur Dumnezeu.

III. **Valoarea – concept central în sociologia culturii**

1. Identificați câteva aspecte etimologice ale cuvântului *valoare*.

2. Comentați paragraful extras din lucrarea profesorului I. Tudosescu referitor la *identitatea axiologică a românilor*.

3. Care este definiția sociologică a valorii?

4. Numiți contribuțiile și limitele celor patru direcții de abordare a valorii.

5. Ce direcție de abordare a valorii a îmbrățișat sociologul român Petre Andrei?

6. Pornind de la valori, ce tipuri de personalitate identifică E. Spranger în 1927?

7. Referindu-vă la diversitatea valorilor numiți câteva tipuri de valori.

8. La ce se referă caracterul *normativ* al valorilor? Dar *polaritatea*?

9. Ce înțelegeți prin sintagma „om cult"? Ce înțelegea filosoful român Tudor Vianu prin aceeași sintagmă?

10. Sunteți de acord cu dihotomia valori înalte–valori joase? Argumentați răspunsul dat.

11. Cum explică É. Durkheim și M. Weber noțiunea de *valoare*?

12. Dați exemple de „constante valorice".

13. Ce semnifică termenul „deontologie"?

14. Unde și când a fost adoptat Codul deontologic al sociologilor din România?

15. Care este valoarea morală supremă a omului de știință?

16. Referiți-vă la câteva aspecte prevăzute de Codul deontologic în ceea ce privește activitatea didactică a sociologilor.

17. Ce riscuri prezintă încălcarea Codului?

18. Este cunoscut faptul că există diferențe între culturi. Una dintre valorile importante pentru societățile occidentale este *succesul*. Ce înțelegeți dvs. prin succes și care sunt unele dintre caracteristicile asociate cu succesul în societatea noastră? Este considerată o persoană săracă drept una de succes? Dacă ați putea ați schimba sensul noțiunii de succes la care aspiră românii? În ce fel ați face-o?

IV. **Diversitatea culturală. Cultură, subcultură, contracultură**

1. Stabiliți valoarea de adevăr a următoarei afirmații:

„Subculturile sunt culturi deviante, inferioare culturii societății globale, cu care se află în conflict."

a. Total adevărat
b. Parțial adevărat
c. Nici adevărat, nici fals
d. Parțial fals
e. Total fals

2. Cum se formează subculturile?

3. Care sunt caracteristicile subculturilor delincvente (A.K. Cohen)?

4. Ce tip de subcultură a studiat Howard Becker? Prezentați câteva caracteristici ale acestei subculturi.

5. Gândindu-vă la realitatea studențească din țara noastră puteți identifica unele subculturi studențești?

6. Definiți conceptul de „asimilare culturală".

7. Definiți noțiunea de „contracultură". Dați exemple de contraculturi.

8. Adevărat sau fals: „Contraculturile nu sunt numeroase, apar și dispar repede și de obicei se opun conducerii politice aflată la putere pe care o consideră represivă, coruptă și rea."

a. adevărat
b. fals

9. Caracterizați contracultura „skinheads".

10. Prezentați contracultura „hippie".

11. Faceți un exercițiu: folosiți jargonul (argoul) pentru a studia subculturile. Modul variat în care este folosit limbajul de către indivizi și grupuri are implicații sociale. Există mai multe jargoane (limbaj specializat) specifice diferitelor grupuri din facultatea dvs.? Încercați să construiți liste de cuvinte specializate, jargon pentru diferite grupuri. Vă puteți referi la grupurile studenților, profesori, grupuri de studiu, sportivi și administratori. Are vreun scop social folosirea acestor forme distincte? Ce fel de scop ar fi acesta?

V. **Cultură și civilizație**

1. Care este etimologia cuvântului „civilizație"?

2. Analizați raportul dintre *cultură* și *civilizație* așa cum apare în viziunea diverșilor autori. Care este punctul dvs. de vedere în această problemă?

3. De ce teoria asupra crizei culturii a lui Oswald Spengler a fost numită „organică-sceptică"?

4. În ce constă diferența dintre „omul de cultură" și „omul din faza de civilizație"?

5. Ce înțelege Spengler prin „civilizație"? Cum puteți comenta viziunea sa?

6. La ce se referă Samuel P. Huntington când scrie despre „ciocnirea civilizațiilor"?

7. Care este premisa de la care pornește Huntington în studiul său? Care este opinia dvs. față de această premisă?

8. Pentru S.P. Huntington, civilizațiile sunt entități culturale și nu politice?

a. da
b. nu

9. Considerați că „ciocnirea civilizațiilor" este o ideologie așa cum susține profesorul M. Shahid Alam? Argumentați răspunsul dat.

10. Care sunt principalele caracteristici ale civilizației industriale? Dar ale celei postindustriale?

11. La ce se referă „prima revoluție științifică" și când a avut loc aceasta?

12. Ce înseamnă „luddism"?

13. Dați exemple, în afara celor prezentate în carte, în care arta (pictura, sculptura, literatura, teatrul, cinematografia etc.) reflectă specificul civilizației industriale.

14. Ce adjective însoțesc noțiunea de *civilizație actuală*?

15. Konrad Lorenz scrie despre *opt păcate al omenirii civilizate* într-o lucrare cu același titlu. Care sunt aceste „păcate"?

16. Cine a introdus termenul de *postmodernism* în sfera criticii literare și artistice?

17. La ce se referă sintagma „mcdonaldizarea societății"?

18. De la ce teorie sociologică porneşte George Ritzer în realizarea studiului său asupra mcdonaldizării societăţii?

19. Sub ce forme regăsim principiul „eficienţei" în învăţământ? Dar pe cel al „previzibilităţii"?

20. Comentaţi opiniile lui Taylor şi Ford faţă de muncă şi muncitori.

21. Definiţi noţiunea de „şoc aculturativ".

22. Care sunt avantajele şi dezavantajele mcdonaldizării? Cum ne putem apăra de cele din urmă?

BIBLIOGRAFIE

Abercrombie, Nicholas; Hill, Stephen; Turner, Bryan S., *The Penguin Dictionary of Sociology*, Second Edition, Penguin Group, London, [1984] 1988.

Alam, Shahid M., *A Critique of Samuel Huntington. Peddling Civilizational Wars*: http://www.oeaw.ac.at/Wittgenstein/critics/huntington-kritik.pdf.

Alland, Alexander Jr., *An Introduction to Cultural Anthropology*, John Wiley &Sons, New York, 1981.

Andrei, Petre, *Filosofia valorii*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Andronescu, Şerban C., *Analogii estetice. Teoria spaţiului-timp în arte şi literatură*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 1998.

Bagdasar, Nicolae, *Din problemele culturii europene*, Editura Fundaţiei Intellegentia, Bucureşti, 1998.

Bârzescu, Ilona, *Axiologie*, Tipografia Universităţii din Timişoara, Timişoara, 1994.

Bâtlan, Ion, *Introducere în istoria şi filosofia culturii*, Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1993.

Bauman, Zygmunt, *Globalizarea şi efectele ei sociale*, Editura Antet, Bucureşti, 2000.

Biriş, Claudia, *Subcultura Hip Hop. Mesajul muzicii rap din România*, „Analele Universităţii *Spiru Haret*", Seria Sociologie-Psihologie, nr.1, 2000, p.111-127.

Boeree, George C., *Personality Theories*,
http://www.ship.edu/~cgboeree/perscontents.html

Bondrea, Aurelian, *Sociologia culturii*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 1993, 2003.

Bulgăr, Gh., *Dicţionar de sinonime*, Editura Palmyra, Bucureşti, 2000.

Caune, Jean, *Cultură şi comunicare. Convergenţe teoretice şi locuri de mediere*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2000.

Cobianu-Băcanu, Maria, *Cultură şi valori în perioada de tranziţie*, Editura Economică, Bucureşti, 1994.

Codul deontologic al sociologilor în „Revista de Cercetări Sociale", anul I, nr.1/1994, p.133-140.

Corciovescu, Cristina; Rîpeanu, Bujor T., *Secolul cinematografului. Mică enciclopedie a cinematografiei universale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969.

Cristea, Dumitru, *Tratat de psihologie socială*, Editura Pro Transilvania, 2001.

Cucu, George, *Mass-media şi influenţele asupra educaţiei*, Editura Fundaţiei Tempus, 2002.

Evseev, Ivan, *Enciclopedia semnelor şi simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, Timişoara, 1999.

Florea, Ion, *Filosofie*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 2001.

George Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, 1955, *apud* Hall, Calvin S.; Lindzey, Gardner; Campbell, John B., *Theories of Personality*, Fourth Edition, John Wiley & Sons, Inc. New York, 1997, p.409-433.

Griswold, Wendy, *Cultures and Societies în a Changing World*, The University of Chicago, Pine Forge Press, Chicago, 1994.

Hofstede, Geert, *Cultural Consequences*, Sage Publications, London, 1984.

Huntington, Samuel P., *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1998.

Huxley, Aldous, *Minunata lume nouă. Reîntoarcere în minunata lume nouă*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Iluţ, Petre, *Structurile axiologice din perspectivă psihosocială*, Editura Didactică şi Pedagogică R.A., Bucureşti, 1995.

Kendall, Gavin; Wickham, Gary, *Understanding culture: cultural studies, order, ordering*, Sage Publications Ltd., London, 2001.

Koninck, Thomas de, *Noua ignoranţă şi problema culturii*, Editura Amarcord, Timişoara, [2000] 2001.

Kottak, Conrad, Ph, *Contemporary American Popular Culture. Rituals at McDonald's* în *Culture Anthropolgy*, McGraw-Hill Inc., New York, 1991.

Lawley, Lane, Elizabeth, „Theoretical Constructs în Bourdieu's Sociology of Culture" în *The Sociology of Culture în Computer-Mediated Communication: An Initial Exploration*, 1994, http://www.itcs.com/elawley/bourdieu.html.

Lorenz, Konrad, *Cele opt păcate ale omenirii civilizate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Lupu, Iustin; Zanc, Ioan, *Sociologie medicală. Teorie şi aplicaţii*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p.22-27.

Malița, Mircea, *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie. Spre geomodernitatea secolului XXI*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

Marghescu, Georgeta, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 1999.

Mihăilescu, Ioan, *Sociologie generală*, Editura Universităţii Bucureşti, 2000, p.55-88.

Moles, Abraham, *Psihologia kitschului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982.

Negulescu, P.P., *Destinul omenirii*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

Orwell, George, *O mie nouă sute optzeci şi patru*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Otovescu, Dumitru, *Sociologia culturii româneşti*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1992.

Rădulescu, Sorin; Banciu, Dan, „Teoria «subculturilor delincvente»" în *Sociologia crimei şi criminalităţii*, Casa de editură şi presă „ŞANSA" S.R.L., Bucureşti, 1996, p.137-139.

Rădulescu, Sorin, M, „Raţionalizarea lumii moderne ca formă de iraţionalitate a existenţei umane. Concepţia lui Max Weber" în *Homo sociologicus. Raţionalitate şi iraţionalitate în acţiunea umană*, Casa de editură şi presă „ŞANSA" – S.R.L., Bucureşti, 1994, p.99-115.

Ritzer, George, *Mcdonaldizarea societăţii*, Editura comunicare.ro, Bucureşti, [2000] 2003.

Roşca, Ioan N., *Introducere în axiologie*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 2002.

Roth, Andrei, *Modernitate şi modernizare socială*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Schaefer, Richard T.; Lamm, Robert P., *Sociology*, Fifth Edition, McGraw Hill, New York, 1995, p.62-89.

Seguela, Jacques, *Viitorul viitorului*, Editura Aldo Press, Bucureşti, 1988.

Spengler, Oswald, *Declinul Occidentului*, Editura Beladi, Craiova, 1996.

Stearns, Peter N., *Global Consequences of the Industrial Revolution*, Encarta Historical Essays, Microsoft Corporation, 2001.

Sullivan, Thomas J.; Thompson, Kenrick S., *Sociology. Concepts, Issues and Applications*, Second Edition, Macmillan Publishing Company, New York, 1990, p.39-45.

Tănase, Al., *Cultură şi civilizaţie*, Editura Politică, Bucureşti, 1977.

Tănase, Al., *Introducere în istoria şi filosofia culturii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

Thompson, Kenrick, *Study Guide to Accompany Gelles/Levine Sociology. An Introduction*, Fifth Edition, McGraw-Hill, New York, 1994.

Toffler, Alvin, *Al Treilea Val*, Editura Z, Bucureşti, [1981] 1996.

Toffler, Alvin, *Şocul viitorului*, Editurile Antet şi Lucman, Bucureşti, [1970] 2000.

Topor, Rodica (coord.); Diaconu, Florica; Marghescu, Georgeta, *Cultura – Dicţionar de termeni şi personalităţi*, Editura Vivaldi, Bucureşti, 2000.

Tudosescu, Ion, *Identitatea axiologică a românilor*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 1999.

Ţurlea, Stelian, *Bomba drogurilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Weber, Max, „Bureaucracy în Modern Society" în Heeren, John; W., Mason, Marylee, *Sociology: Windows on Society*, Second Edition, Roxbury Publishing Company, Los Angeles, 1992, p.36-41.

Weber, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, [1920] 1993.

Zamfir, C.; Vlăsceanu, L. (coord.), *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993.